OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

اصول فلسفہ ہنود

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعہ عثمانیہ

اصول فلسفۂ ہنود

(تصنیف)

پی۔ ٹی۔ سرینیواسا اینگار

(ترجمہ)

مولوی احسان احمد صاحب۔ بی۔ اے
رکنِ شعبۂ تالیف و ترجمہ، جامعہ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۱ھ م سنہ ۱۳۴۱ف م سنہ ۱۹۳۲ء

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب تھیوسافیکل پبلشنگ ہاؤس مدراس کی اجازت سے
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اُردو میں ترجمہ
کرکے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین اصول فلسفۂ ہنود

تمت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اصولِ فلسفۂ ہنود

باب ۱

وہ تصورات جو ہندوستان کے تمام فلسفیانہ مذاہب میں عام ہیں

قدیم یونان و روم کی طرح جدید یورپ و امریکہ میں بھی ایسے مختلف فلسفی فرقے عالم وجود میں آتے رہتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کے اساسی اصول سے اختلاف کرتا ہے مگر ہندوستان میں یہ بات نہیں ہے۔ یہاں اگرچہ مختلف درشنوں میں بعض اہم مسائل میں اختلاف ہوتا ہے مگر ان سب میں جو تصورات عام ہیں وہ اس قدر کثیر اور اہم ہیں کہ بجائے خود اس کے مستحق ہیں کہ ان کو فلسفۂ ہنود یا ہندو فلسفہ کے عنوان سے بیان کیا جائے۔

اس قسم کے تصورات کو مختلف مذاہب میں مسلم مانا گیا ہے ان پر کوئی مفصل و مدلل بحث نہیں کی گئی کیونکہ ہر مذہب اور ہر فرقہ اپنے یہاں کی اس خاص تعلیم اور ان مخصوص مسائل پر زور دیتا ہے جو اس میں اور دوسرے مذاہب میں ما بہ الامتیاز

ہوتے ہیں ہر فرقہ اور مذہب اسی قسم کے اختلافی مسائل کی تشریح و توضیح کرتا ہے اور انھیں گویہ دلائل و براہین سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان مذاہب کی تعداد عام طور پر چھ بتائی جاتی ہے جن کو شد درشن کہتے ہیں۔ ان میں سے دو تو کلیۃً متن وید سے ماخوذ ہیں۔ ان کو مجموعی طور پر مماسا کہتے ہیں۔ اور ان میں سے ایک کا نام پروہ اور دوسرے کا اترہ (یعنی قدیم و جدید) ہے انھیں کو کرمہ مماسا اور برہمہ مماسا بھی کہتے ہیں۔ یعنی دہرمہ اور برہما کی تحقیق باقی چار عقلی ہیں۔ یہ اگرچہ وید کو مقدس و محترم جانتے ہیں مگر ان کا مواد متن وید سے ماخوذ نہیں ہے ان کے نام یہ ہیں۔ سانکھیہ۔ یوگہ۔ نیائے اور ویشیشکہ یعنی بیان، سعی استدلال و تعریف کے علم لیکن مادھوہ اپنی کتاب سروہ درسن سنگرہا میں۔ اپنے عہد کے سولہ فلسفیانہ مذاہب کا تذکرہ کرتا ہے۔ چارواکہ[1] بودھ[2] ارہتا[3] رامانوجہ[4]۔ پورن پرجنا[5]۔ نکولشیہ پاشوپتہ[6]۔ شیوہ[7]۔ پرتیابھجنا[8] رسیشورہ[9]۔ ویسیشکہ[10]۔ اکشپادہ[11]۔ جیمنیہ[12]۔ پانینیہ[13]۔ سانکھیہ[14]۔ پاتنجلہ[15] شانکرہ۔ وہ ان مذاہب کی مخصوص تعلیم کی تشریح کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اصل یہ ہے کہ پڑھنے والا ان فلسفیانہ نظامات کے جنگل میں بھٹک جاتا ہے اور اس کے ذہن سے یہ بات اتر جاتی ہے کہ ان میں اس قدر اختلاف نہیں جتنی کہ ہم رنگی ہے حالانکہ مادھوہ صرف اختلاف ہی پر زور دیتا ہے۔ اس باب میں ہم ہندو فلسفہ کے مسلمات پر بحث کریں گے تاکہ ہر مذہب کے انفرادی مسائل اور فلسفیانہ تربیت کے طریقے پر غور کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے۔

اس زمانے کے مغربی ارباب فکر کے نزدیک فلسفہ زیادہ تر نظریہ سازی کا نام ہے۔ ان کے نزدیک اس کی غرض زیادہ تر ذہنی ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ ان مسائل کو حل کرتا ہے جو ذہن کو پریشان کرتے ہیں۔ لیکن ایک ہندو کے لئے (یونانی و رومی کی طرح) فلسفہ ایک عملی غرض و غایت بھی رکھتا تھا۔ اور یہ غایت اس کے نزدیک قوانین و قواعد کے مطابق زندگی منضبط کرنا تھی۔ ڈاکٹر بسل کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں مطالعۂ حکمت عملی اغراض کے لئے کیا جاتا تھا اور اس سے کسی خاص زندگی کی پابندی متصور ہوتی تھی (شخصی

تصوریت ص ۳۴۲) اور ہندوستان میں آج تک یہی حال ہے۔ ہندوستان میں فلسفہ کو زندگی سے کبھی علیحدہ نہیں کیا گیا۔ اس لئے ہر مذہب اپنی تحقیقات کو اس خاص غرض کے حصول کے لئے جاری رکھتا ہے کہ انسان اس حالت کمال تک کیونکر پہنچ سکتا ہے جس کو مکشہ کہتے ہیں۔ یہی ہر مذہب کی غایت الغایات ہے۔ اگر اس میں علمی اخلاقی روحانی تربیت کا ایسا طریقہ ہو جو انسان کو معراج کمال تک نہ پہنچا سکے تو فلاسفۂ ہنود کے خیال کے بموجب اس کو باقی رہنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔

جدید یورپ کا صرف ایک فلسفی ہے جو فلسفہ کی یہ غرض اور غایت قرار دیتا ہے اور یہ حکیم مشرقی اسپی نوزا ہے۔ وہ اپنی کتاب ڈی انڈیشیلکشس ایمنڈیشین کے پہلے ہی جملہ میں کہتا ہے۔ "جب تجربہ مجھے یہ سبق دے چکا کہ اجتماعی زندگی کے معمولی ماحول بیکار اور لغو ہیں اور یہ دیکھکر کہ جن چیزوں سے میں ڈرتا ہوں ان میں سے بجائے خود کوئی چیز اچھی یا بڑی نہیں بلکہ جس حد تک میں ان سے متاثر ہوں اسی حد تک یہ اچھی یا بُری ہوتی ہیں میں نے آخرکار یہ فیصلہ کیا کہ یہ تحقیق کی جائے آیا کوئی ایسی شئے بھی ہے جو فی الحقیقت اچھی اور اس میں نفس تک پہنچنے کی اور اس کو متاثر کرنے کی قوت ہے۔ یہ جو تنہا نفس کو متاثر کرسکتی ہے اور آیا درحقیقت کسی ایسی شئے کا وجود ہے جس کے انکشاف و حصول سے میں مسلسل اعلیٰ اور لامتناہی مسرت سے بہرہ اندوز ہوسکوں۔

اسپی نوزا کی طرح ہندوؤں کے نزدیک بھی فلسفے کی ابتدا اویراگیہ یعنی لذات و آلام کے صحیح انداز سے اور انتہا مکشہ پر ہوتی ہے فلسفے کے لئے جو تحریک سب سے پہلے ہوتی ہے وہ ذہنی نہیں بلکہ جذباتی واخلاقی ہوتی ہے تجھے دولت کیا کرنی ہے! تجھے اعزا و اقربا کی کیا ضرورت ہے۔ تجھے یقیناً مرنا ہے۔ بیویاں تیرے کیا کام آئیں گی تو اُس آتما کو تلاش کر جو پہاڑ کی کسی کھو میں چھپی ہوئی ہے۔ تیرے آبا و اجداد کہاں ہیں اور ان کے آبا و اجداد کہاں ہیں۔ قدیم زمانے کا ہندو اپنے بیٹے کو اس قسم کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ یہی تعلیم ویاسہ اپنے بیٹے شوکہ کو دیتا ہے۔ شوکہ جو اپنے بلند مرتبہ

باپ سے بھی بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اور قدیم ہندوستان میں فلسفے کی حقیقت یہ ہوا کرتی تھی (بھگوان داس علم جذبات صفحہ ۹)۔

اور فلسفے کو عالم وجود میں لانے والی یہی قوت ہونی چاہیئے اگر اس کو خشک لفظی بحث، بھوسی کی لاحاصل کٹائی، بے ثمر اور گمراہ کن کوشش ریاکارانہ ونمائشی نیکی عظیم الشان دعاوی اور قلیل عمل سے کچھ زیادہ ہونا ہے تو اس کو عالم وجود میں لانے والی قوت یہی ہونی چاہئے۔ عالم ایک اخلاقی قیمت رکھتا ہے اور فلسفے کی غرض وغایت یہ نہیں کہ اپنے شیدائی کے لئے یہ نظریّے کے ذریعے سے ایک تصور پیدا کرکے محض ایک طرح کی علمی تشفی کے احساس کا باعث ہو۔ بلکہ اسے کوئی شریف تر مقصد پورا کرنا چاہئے۔

اس لئے ہندو کے نزدیک فلسفہ محض ایک مجموعۂ آرا ہی نہیں جس پر کہ یقین واعتقاد رکھا جائے۔ بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا اصول زندگی ہے جس کے مطابق انسان کو اپنی زندگی گزارنی چاہئے ایک طرح کی تربیت ہے جس کو اس حالت تک پہنچنے کے لئے حاصل کرنا چاہئے جس کا آغاز قفس عنصری کی قید سے رہا ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا ان مذاہب کے متعلق یہ کہنا بے انصافی ہے کہ یہ محض مجموعہ نظریات ہیں اور ان کو عمل وتربیت سے کوئی تعلق نہیں،

یہ تمام مذاہب، (سوائے اس بے ڈھنگی سی فلسفیانہ عدمیت کے جس کو مہرواد رسن سنگرہا نے چارواکہ کے نام سے عالم کے سامنے پیش کیا ہے اور (بھبرسپتی سے منسوب ہے) عالم کی ساخت، انسان کی فطرت اور ارتقائے انسانی کے منتہا کے متعلق مندرجۂ ذیل نتائج پر متفق ہیں۔

(۱) انسان شعور ذہن اور جسم کا ایک مجموعہ ہے۔

(۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے۔

(۳) ذہن (انتہ کرنہ) اگرچہ ایک داخلی عضو ہے مگر مادی ہوتا ہے اور اس میں اور آتما میں فرق ہے۔

(۴) ذہنی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہے اسی لئے تمام ذہنی واقعات کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات حس (جنان دریان) اور پانچوں آلات عمل (کرم ہیندریاں) ذہن کی طرح لطیف مادے سے بنے ہوئے ہیں۔
(۶) گیارہ اعضا، لنگہ دہ یا جسم لطیف میں ہوتے ہیں جو مقابلۃً ایک مستقل اور پایدار شے ہے۔
(۷) لنگہ دہ کا بو تفات گوشت وخون سے تعلق ہوتا رہتا ہے جو انسان کے لئے مادۂ کثیف کے آلات حس اور آلات عمل فراہم کرتا ہے۔
(۸) مادہ (پراکرتی) متغیر ہے مگر مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہے۔
(۹) تاریخ عالم زمانۂ عمل (کلپہ) اور زمانۂ آرام (پرلیہ) پر مشتمل ہے۔ ہر زمانۂ عمل کے بعد زمانۂ آرام آتا ہے اور اسی طرح سے یہ سلسلہ جاری ہے۔
(۱۰) وہ لطیف عناصر جن سے تمام اشیا بنی ہیں پانچ ہیں اور یہ پانچوں انسان کے حواس کے مطابق ہیں۔
(۱۱) عالم میں جس قدر قوت ہے وہ ذاتی اور شخصی ہوتی ہے یعنی شدت کے مختلف مدارج شعور کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔
(۱۲) اس قوت کا نام پرانہ ہے جو مادہ اور روح کے درمیان واسطہ ہے۔
(۱۳) قانون تعلیل یعنی کرمہ جسمانی اور روحانی دنیا پر حاوی ہے۔
(۱۴) سمسارہ یعنی کرمہ کا دور ابدالآباد سے ہے اور اس کا کوئی آغاز نہیں ہے۔
(۱۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور تربیت نفس سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک ممیز قسم کا ذہنی واقعہ ہے۔
حیرت کے قابل امر یہ ہے کہ مذکورہ بالا اصولی مسائل پر فلاسفہ ہند قطعاً متفق ہیں حالانکہ انھیں مسائل پر فلاسفۂ مغرب میں ارسطو کے وقت سے اب تک بے حد اختلاف چلا آتا ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ نتائج کی اس طویل فہرست میں جس کے متعلق کل فلاسفہ متفق ہیں خدا کا کہیں ذکر

نہیں، اور نہ کہیں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو اس عالم کے ساتھ کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔ اگرچہ ویدانت کی تعلیم مسلک ہمہ اوست کے مثل ہے لیکن اس کے علاوہ جتنے مذاہب ہیں اور ان کے بانی ان کی جس طرح سے شرح کرتے ہیں ان کو مغربی فلسفی الحاد کے علاوہ اور کسی شے سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ اگرچہ ان سب مذاہب میں فطرت کی اکثر ایسی قوتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر یہ ایک عام اور مطلق ذات کے تصور کو خارج از بحث قرار دیتے ہیں۔ ابتدائی سانکھیہ ویسی شیکہ اور مماسا کی تصانیف کھلم کھلا ملحدانہ ہیں۔ یوگہ اور نیایہ کے سوتر میں ایک ایسی ذات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اول الذکر اس کو ایک قدیم معلم سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اور آخر الذکر اس کو صرف جزا سزا دینے والا مانتا ہے اور اس سے زیادہ وقعت نہیں دیتا آخری دور کے فلاسفہ نے ان مذاہب کو موحدانہ رنگ دیدیا ہے اسی وجہ سے اس زمانے میں نریشورہ یا ملحد ایک قسم کی گالی ہوگئی تھی۔

ہم اب ان مذکورہ پندرہ مسائل پر بحث کرتے ہیں جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔

(۱) انسان "شعور ذہن اور جسم کا مرکب ہے"

مغربی فلسفہ میں شعور اور ذہن کا تصور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ یہ دونوں بعض اوقات مرادف الفاظ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً جب شعوری حالتوں اور ذہنی حالتوں کو داخلی زندگی کے تغیر کی مختلف حالتوں کے نام کے طور پر استعمال کرتے ہیں بعض اوقات شعور ذہنی زندگی کی صفت یا اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن مشرقی فلسفہ میں یہ دونوں تصور دو ممیز چیزوں کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔ شعور نفس حواس اور ان کے عمل کے لئے بمنزلہ سم وت یا شمع کے ہے برخلاف اس کے ذہن جدہ یعنی غیر شاعر ہے بالفاظ دیگر نفس مادہ ہے اور شعور روح ہے۔ سم وت یعنی شعور خالص وہ شے ہے جو انسان کو اپنے نفس اور حواس کے اعمال سے مطلع کرتی ہے

حواس سے ایک تمثیل لیکر اس کی تشریح کرتے ہیں ۔ آنکھیں عالم کو اس وقت دیکھتی ہیں جب ان کو اشیاء کے سامنے کھولا جاتا ہے ۔ اسی طرح جب سم وت یعنی شعور ذہنی اعمال کی طرف پلٹتا ہے تو روح اپنے نفس کے افعال کو دیکھتی اور ان سے واقف ہوتی ہے اس کی حالت ایسی ہوتی ہے گویا روح سے روشنی کی ایک کرن نکلتی ہے اور ادراک و استدلال وغیرہ کے راستوں کو منور کر دیتی ہے ۔ ان ذہنی افعال و اعمال کا وجود ہوتا ہے خواہ ان کے ساتھ شعور ہو یا نہ ہو جس طرح دنیا کا وجود ہے اب کوئی اس کو دیکھے یا نہ دیکھے ۔ جس طرح نظر ان کو انسان کے سامنے ظاہر کرتی ہے اسی طرح شعور کی روشنی ادراک استدلال وطلب کے افعال کو شعور کے سامنے ظاہر کرتی ہے ۔ شعور فکر نہیں کیونکہ فکر تو تمثلات کا ایک جم غفیر ہوتا ہے شعور ان کے انسان پر ظاہر ہونے کا نام ہے ۔ خود ہندو مصنف ان دونوں میں خلط کر دیتے ہیں کیونکہ لفظ جنانہ فکر اور شعور دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے چیت اینہ کا لفظ بھی خالی از ابہام نہیں کیونکہ تصور حرکت (جو مادی اشیاء کا فعل ہے) اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے ۔

شعور خالص اور شعور ذاتی میں امتیاز کرنا چاہئے ۔ شعور ذاتی کی پروفیسر ولیم جیمس نے اپنی کتاب ٹیکسٹ بک آف سائکالوجی کے باب دوازدہم میں تحقیق کی ہے ۔ وہ اس کے دو حصے کرتا ہے (۱) ذات بہ حیثیت معلوم ہونے کے یعنی لنایا منم (۲) ذات بہ حیثیت عالم کے یعنی خالص انا ۔ اول الذکر کی وہ پھر تقسیم کرتا ہے (۱) لنائے مادی یعنی جسم وغیرہ (۲) لنائے اجتماعی یعنی کسی شخص کی وہ شناخت جو اس کے دوست احباب وغیرہ کرتے ہیں (۳) لنائے روحانی یعنی شعوری حالتوں کا مکمل مجموعہ ۔ انائے خالص کی وہ اس طرح پر تعریف کرتا ہے کہ یہ وہ ذات ہے جو فکر کرتی ہی جزو شعور کی لمحی حالتوں کے عقب میں فاعل ہوتا ہے جس کے وجود سے نفسیات کو کوئی بحث نہیں ہے ۔ یہ اس دعوے پر کہ انسان مرکب ہوتا ہے بہترین تنقید ہے ۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ تقسیم

بہت ہی خوب ہے لیکن یہ شعور خالص یعنی کبھی متغیر نہ ہونے والی روشنی اور شعور شخصی یعنی ذہن منوّر میں امتیاز نہیں کرتی یا جیسا کہ یوگی کہتا ہے۔ چیت شکتی اور چتورتی میں فرق نہیں کرتی شخصی شعور اہم ہے جو تجربہ سے عالم وجود میں آیا ہے یہ ایسی ہی تصوری تعبیر ہے جیسی کہ تعقلی حلقہ میں دنیا ہے۔ شعور خالص آتما ہے اور جو کچھ ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے یہ اس کے ساتھ ہوتی ہے۔ پرشہ کا خالص شعور وہ ہے جس کا شخصی شعور جس کے ساتھ ذہنی وجسمانی حرکات ہوتی ہیں اور معمولاً ہم ان حرکات ہی سے واقف ہوتے ہیں ایک پر تو ہوتا ہے۔ جب عضلات جسم کو حرکت دیتے ہیں تو ہم کو لذت والم ادراک وطلب یا حکم کا علم ہوتا ہے اور ہم کو خارجی اشیا سے علیحدہ خود اپنے وجود کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ شخصی شعور کی حالتیں ہوتی ہیں اور ہر حالت بجائے خود مرکب ہوتی ہے۔ اس سے ہم اس جزو کو نکالے دیتے ہیں جس کا جسم و نفس باعث ہوتے ہیں جو کچھ باقی بچتا ہے یہ وہ شعور ہوتا ہے جو کل ذہنی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے اس کو مغربی فلاسفہ میں سے فلاطینوس نے سب سے پہلے پہچانا تھا اور اس کا پیراکولوتھیس یعنی روح کے ذہنی افعال کا ہمراہی نام رکھا تھا۔ یہ شعور کی روشنی ہے جو عالم ذہنی اور طبعی دونوں کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ خالص عقل کی قوت ہوتی ہے جو غیر متغیر ہے اور مرکز ادراک نہیں ہو سکتی کیونکہ مرکز ادراک ذہن ہوتا ہے۔ اس طرح ہم کو شعور خالص کا ایک مبہم تصور رہ گیا ہے اور شخصی شعور سے جب ذہنی فعلیت کو نکالتے ہیں تو یہ اس سے ایک جداگانہ شئے ہوتی ہے۔ لیکن شعور خالص کوئی انتزاع نہیں بلکہ ایک حقیقی شے ہے اور یہ ان حقائق میں سے سب سے بڑی حقیقت ہے جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے۔ اس آتما کی زندگی کا تحقق ہی ہندوستان کے کل فلسفی مذاہب کا مقصد ہے۔

انسان کی اندرونی زندگی کو مغربی فلسفہ میں موج شعور کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پروفیسر جیمس ذہن کی روانی کی حالتوں کی مندرجہ ذیل چار خصوصیات بیان کرتا ہے۔

(۱) ہر حالت یا خیال کسی شخصی شعور کا جزو ہوتی ہے -
(۲) ہر شخصی شعور کے اندر حالتیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں -
(۳) ہر شخصی شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے -
(۴) یہ اپنے معروض کے بعض حصول سے بعض کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے بعض اجزا کو خوشی سے لیتا ہے اور بعض کو مسترد کر دیتا ہے (ٹیکسٹ بک آف سائی کالوجی باب ۱۱) اس بیان میں تعقل در حالت، اور تعقل تغیر، مادہ سے متعلق ہیں - تسلسل و پسند پرشہ سے تعلق رکھتے ہیں اور شخصی شعور مادہ اور پرشہ دونوں کے مجموعہ کا نتیجہ ہے - مادہ اپنے آپ کو تغیر پذیر حالتوں کے ایک سلسلہ کی صورت میں ظاہر کرتا ہے - اور روح جس کی روشنی مسلسل ہے ان حالتوں میں سے چند کو منتخب کر لیتی ہے اور ان کو انسان پر نظر کے ذریعہ سے ظاہر و روشن کرتی ہے - ہمیں ذہن کی کل حالتوں یعنی کل د قوفوں خواہشوں اور دیگر افعال کو ایسے مادہ کی حالتیں سمجھنا چاہئے جو بہت متغیر رہتا ہے اور ان کو روحانی خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ روحانی زندگی مسلسل و غیر منقطع ہوتی ہے۔ پروفیسر جیمس کہتا ہے کہ مذکورۂ بالا چار دعووں میں سے تیسرے سے دو باتیں مراد ہیں (۱) جس حالت میں زمانی خلا ہوتا بھی ہے اس حالت میں بھی شعور کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ گذشتہ شعور کا سلسلہ اور ایک ہی ذات کا جزو ہے - (۲) شعور کی کیفیت میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ بالکل اچانک کبھی نہیں ہوتے - (ایضاً) اس تسلسل کی صرف اسی وقت توجیہ ہو سکتی ہے جب شعور کو ذہنی حالتوں سے علیحدہ خیال کیا جائے اور ان کے مابین ایسی نسبت سمجھی جائے جیسی روشنی اور ایسی اشیا میں ہوتی ہے جو روشنی سے منور ہوتی ہیں - کیفیت شعور میں کوئی تغیر نہیں ہوتا لیکن اگر تمثیل کو ذرا اور طول دیا جائے تو معروض جو اس حالت میں ایک ذہنی حالت ہے روشنی کے میدان کے آخری گوشہ میں جا پڑتا ہے اس لئے دھندلا اور نامعلوم ہو جاتا ہے -

مسٹر جی ایف اسٹاوٹ اپنی کتاب مینول آف سائیکالوجی میں لفظ

شعور کے دو معنی بیان کرتے ہیں۔ (۱) تو یہ لفظ تمام ذہنی حالتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے خواہ ہم کو ان کا وقوف ہو یا نہ ہو۔ (۲) یہ اس وقوف کا باعث ہوتا ہے جو ہم کو اپنا اور اپنے تجربات کا ذاتی حالتوں کے طور پر ہوتا ہے یعنی ایک طرح کی داخلی حس ہوتی ہے یا وہ فعل جس سے ہم کو ذہن اور اس کے اعمال کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے جیسے انظر سے مادی واقعات کا فادرمیہر اس لفظ کے تین معنی بیان کرتے ہیں (۱) تو یہ ہماری نفسی زندگی کے کل مجموعہ کو ظاہر کرتا ہے یعنی وقوفی جذباتی اور اشتہائی حالتوں کو جن کا وقوف ہو سکتا ہے (۲) یہ ذہن کے بلاواسطہ وجدانی یا ذاتی علم کو ظاہر کرتا ہے خواہ تو یہ علم اس کو خود اپنے اعمال کا ہو یا اپنے علاوہ کسی اور شئے کے عمل کا جو خود اس کو معمول بناتی ہو۔ بالفاظ دیگر وقوفی فعل کی قوت کے معنی دیتا ہے نہ کہ ان جذباتی یا ارادی افعال کے جن کا وقوف ہوتا ہے (۳) یہ اس اضطراری فعل کے معنی دیتا ہے جس سے ذہن اپنی حالتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان کو اپنی حالتیں خیال کرتا ہے۔ (نفسیات صفحہ ۲۶ و ۲۷) لفظ شعور کے اسٹاوٹ اور میہر کے دوسرے معنی کسی حد تک فلاسفہ ہنود کے تصور کے مطابق ہیں۔ ادراک جذبہ و طلب ذہن کے ایسے افعال ہیں۔ جو ذہنی قوانین کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔ خواہ یہ روح کی روشنی سے منور ہوں یا نہوں اور یہ ان سے واقف ہو یا نہ ہو۔ معمولی نفسی تجربے میں روح کا یہ شعور لازمی و حکمی طور پر زندگی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور صرف اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے، جب یہ ذہن سے علیحدہ کر دیا جائے۔ اور اس پر ذہنی اثر سے قطع نظر کر کے غور کیا جائے یہ شعور خالص انسان کا غیر مادی جزو ہے۔ اور اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ یعنی انسان اصلی۔ اس کو جنہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی جاننے والا کیونکہ یہ ذہن حواس و عضلات کے اعمال و افعال اور اپنے آپ کو آتما سمجھتا ہے پرشہ سویم پرکاشہ ہے جو اس کو خود اپنا وجود دکھاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو جسم و ذہن سے علیحدہ خیال کرتی ہے جن کے وجود کا صرف اس وقت علم ہو سکتا ہے جب کوئی وجود شاعر ان کا وقوف کرتا ہے۔ برخلاف ذہن کے کہ اس کے

وجود کا صرف اس وقت اظہار ہوتا ہے ۔جب اس کا کسی ذی شعور ذات کو وقوف ہوتا ہے ۔اس لئے اہل ہند کی کتابوں میں شعور کو اکثر روشنی سے تشبیہ دیگئی ہے ۔سورج کی روشنی ہم کو براہ راست نظر آتی ہے اور جب یہ کسی شے پر پڑتی ہے تو اس کے وجود کو بھی ظاہر کرتی ہے ۔اس طرح پرشہ اپنے وجود کو خود اپنے آپ پر بھی ظاہر کرتی ہے اور اس ذہن یا جسم کو بھی ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ اس کو تعلق ہوتا ہے جس کا بصورت دیگر اس کو شعور علم و وقوف نہ ہوتا اہل یورپ کی تصوریت مادہ کے وجود کو اس امر پر مبنی قرار دیتی ہے کہ اس کا ذہن کو شعور ہو۔اس کا دعویٰ یہ ہے کہ خواہ اس شے کے پس پردہ جس کا ہم کو مادہ کے طور پر وقوف ہوتا ہے کوئی عین ہو یا نہو اس قدر یقینی ہے کہ حسول کا وجود ہو جاتا ہے اور چونکہ حسیں ذہن کے تغیرات ہوتی ہیں ۔ اس لئے اگر ذہن نہو تو انسان کو کسی خارجی شے کا علم نہیں ہو سکتا جان اسٹورٹ مل تعمیری تصوریت میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ خارجی عالم کے مظاہر کی تہ میں جس کا مستقل طور پر امکان ہے لیکن برکلے کی مکمل تصوریت اس کو تسلیم نہیں کرتی ۔ فلسفۂ ہنود ان سے بھی زیادہ عمیق تصوریت ہے ۔ پرشہ کے لئے ذہن اور مادہ دونوں چیزیں خارجی ہیں ۔ان کو یہ ظاہر و آشکار کرتا ہے اگر اس کی روشنی نہ ہو تو یہ است یعنی نابود رہتے کیونکہ سدھاوہ یعنی کسی شئے کے موجود ہونے کا علم پرشہ کی روشنی کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتا لیکن اپنے لئے پرشہ ہمیشہ منور رہتا ہے ۔ شعور تجربۂ انسانی کا اصلی جزو ہے اس لئے نہ تو اس کا کسی شئے سے ثبوت دیا جا سکتا ہے اور نہ کسی اور شئے سے اس کے واضح کرنے کی ضرورت ہے ۔ ڈیکارٹ کا استدلال ہے کہ "میں سوچتا ہوں"، "لہذا میں ہوں" ہندو فلسفی کہتا ہے چونکہ "میں ہوں لہذا میں ہوں"

(۲) آتما کی نوعیت شعور کی سی ہے اور یہ غیر متغیر ہوتی ہے ۔

انسان کے جس جزو کا ہم نے شعور نام رکھا ہے ہندو فلاسفہ کے یہاں اس کے مختلف نام ملتے ہیں پرشہ آتما بھوکتہ اور اس کی خصوصیات بھی

مختلف طور پر بیان کی جاتی ہیں ۔ چنانچہ سانکھیہ گروہ کا پرشہ خالص شعور ہے جس میں کسی قسم کی کیفیت نہیں ہوتی ۔ ویسی شیکہ گروہ کی آتما میں خواہش وسعی کی خصوصیت ہوتی ہے ۔ لیکن کل مذاہب کے نزدیک آتما کی اصل خصوصیت سوایم پرکاش تو ہے یعنی ذہنی اور جسمانی [illegible]ال وافعال کے منور ومعلوم کرنے کی قوت جو اگر آتما نہ ہوتی تو بے شعور اور لاعلمی کی حالت میں ہو جاتے! یہ خود غیر متغیر ہوتی ہے ۔ اس کی مثال ایک مستقل وپایدار روشنی کی سی ہے جس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا انسان کے اس غیر مادی جزو کا عدم تغیر اور عدم حدوث خود اس کے تعقل کے اندر موجود ہے ۔ آتما وبھو ہے جو قید مکان سے آزاد ہوتی ہے ۔ مادہ انو یعنی سالماتی ہوتا ہے بہ الفاظ فلاطینوس "یہ کل میں کل اور ہر جزو میں کل ہوتی ہے"۔ اس لئے آتما نہ تو قابل تقسیم ہوتی ہے اور نہ مرکب ہے اور نہ ذرا گھٹ سکتی ہے نہ بڑھ سکتی ہے شعور کی پیدائش یا شعور کی ہلاکت کا تعقل کرنے کی کوشش بے سود ہے کیونکہ شعور خود اس تعقل کے اندر موجود ہوتا ہے ۔ پیدائش و ہلاکت کا تعقل اگر ایسے سلسلۂ اشکال کے آغاز یا انجام کے طور پر کیا جائے جس میں کوئی عین اپنے آپ کو مشاہدہ کرنے والے کی نسبت سے ظاہر کرتا ہو تو یہ سمجھ میں آسکتے ہیں ۔ چونکہ شعور طبعاً غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے اس کی نہ تو ابتدا ہو سکتی ہے اور نہ انتہا ۔ آتما جنہ یعنی شعور ابدی ہوتی ہے کیونکہ یہ مخلوق نہیں ۔ شعور ابدی آتما کی اسی طرح خاصیت ہے جس طرح کہ حرارت وروشنی آگ کے خواص ہیں ۔ (شنکر ، بھاشیہ ، ویدسوتر دوم ۳ - ۱۸) علاوہ بریں از روئے تعریف بھی آتما ان آتما یعنی مادہ کی ضد ہے ۔ تغیر پذیری مادہ کی اصل خاصیت ہے یعنی اس میں مختلف قسم کی شکلیں اختیار کرنے کی قابلیت ہوتی ہے ۔ برخلاف اس کے آتما غیر متغیر ہوتی ہے ۔ اس لئے شعور ، آغاز وانجام اس کی تعریف میں داخل بھی نہیں ہے ۔ یہ اپنا مقام بدل سکتا ہے یعنی ایک جسم سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے جسم کو منور کر سکتا ہے یا یوں کہو کہ یکے بعد دیگر ایک مجموعۂ اجسام اس سے متصل ہو کر اس کے عکس سے منور ہو سکتا ہے لیکن یہ غیر فانی اور ابدی ہوتا ہے ۔ ہندوستانی فلاسفہ میں

صرف بعض بدھ مذہب کے فلسفی انسان کی آتما کے غیر فانی ہونے سے انکار کرتے ہیں لیکن بدھ مت اور جین مت سے اس کتاب میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف ان فرقوں سے بحث کی گئی ہے جو کم از کم وید کو مانتے ہیں اور اس سے اس طرح سے کھلم کھلا انکار نہیں کرتے جس طرح بدھ اور جین کے پیرو کرتے ہیں۔

(۳) ذہن اگرچہ ایک داخلی عضو ہے لیکن مادی ہے اور آتما سے مختلف ہوتا ہے۔

انسان کا ذہن ایک ایسا عضو ہے جو لطیف مادہ سے بنا ہوا ہے یہ غیر مادی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ پراکرتیہ یعنی مادی ہوتا ہے۔ مغربی فلسفہ میں حس اور ادراک ارادہ وغیرہ کو نفسی حالتیں قرار دیا گیا ہے اور فلاسفۂ مغرب ان کو غیر مادی کہتے ہیں۔ ہندو فلسفہ میں ان کی دو حصوں میں تحلیل کی گئی ہے یعنی (۱) ان میں ایک جزو تو عمل کا ہوتا جو داخلی تو ہے لیکن ذہنی و روحانی نہیں ہے (۲) دوسرا جزو ان میں وہ شعور ہوتا ہے جو عمل کے ساتھ اور آتما سے منعکس ہوتا ہے۔ ان میں سے پہلا جزو تو مادی ہے اور دوسرا غیر مادی۔ اعمال ذہنی کو مختلف فرقے مختلف طور پر تقسیم کرتے ہیں سانکھیہ کل ذہنی زندگی کو ذہن سے منسوب کرتے ہیں۔ اور ویسی شیکہ اس کو محض آلۂ توجہ کہتے ہیں لیکن تمام فرقے اس باب میں متفق ہیں کہ ذہن ایک مادی شے ہے۔ وہ فرقے جو درحقیقت تصوریتی ہیں لیکن بظاہر اس نظریہ کے مدعی ہیں جس کو اہل مغرب مادیت کہتے ہیں یعنی کہ نفس ایک مادی شے ہے ان کے اس مقولے سے جو بظاہر معمہ معلوم ہوتا ہے فضلائے مغرب نے اس میں بہت ٹھوکریں کھائی ہیں۔ مغربی فلسفہ میں شعور کا ایسا واضح تصور نہیں ہے جس تک ہم پہنچ چکے ہیں نہ اس میں مادہ کا کوئی ممتاز تصور ہے۔ ڈیکارٹ نے مادہ کی خاصیت صرف امتداد قرار دی ہے اس طرح بقول کلارک میکسویل اس نے مادہ کو مکان کے ساتھ خلط کر دیا ہے خود اس سے اسپی نوزا جو ڈیکارٹ کا شارح ہے انکار کرتا ہے۔ معمولی گفتگو میں مادہ کے نام نہاد اوصاف کو اس کے تصور کے ساتھ کوئی مربوط و چست نسبت سے وابستہ نہیں کیا جاتا۔ اور شعوری حالتوں سے ایسے واقعات مراد لئے جاتے ہیں جن کی تحلیل نہیں ہو سکتی جب ذہنی زندگی کے واقعات سے شعور کو جدا کر لیا جاتا ہے جب یہ محسوس ہوتا ہے کہ افعال ذہنی و نفسی بطور خود شعور سے معرا ہوتے ہیں تو اس وقت اس بات کا سمجھ میں آنا چنداں دشوار نہیں ہوتا کہ فلاسفۂ ہند

جیسے یہ کہتے ہیں کہ ذہن ایک مادی شئے ہے تو ان کی اس دعوی سے کیا مراد ہوتی ہے
انتھکرنہ (یعنی نفس) کے معنی لغوی اعتبار سے اس داخلی عضو کے ہیں جو خارجی اعضائے حس و عمل کا مقابل
ہے جیتنہ یعنی روح اس کو آلۂ کار کے طور پر استعمال کرتی ہے اس لئے اس کو اس کے علاوہ اور کچھ ہونا
چاہئے کیونکہ ایک تو جاننے والا ہے اور ایک جاننے کا آلہ ہے۔ (نیائے سوتر سوتر ۱-۱۷)
ذہن روح کے لئے خارجی شئے ہوتا ہے یہ اس کو اسی طرح سے اپنے سے باہر خیال کرتی ہے
جس طرح سے یہ اپنے جسم اور باقی خارجی عالم کو اپنے سے باہر خیال کرتی ہے۔ حالانکہ جاننے والا
اپنے آپ کو خارج میں معروض ادراک کے طور پر نہیں رکھ سکتا۔ باشعور پرشہ سے
خارج ہونا مادہ کی خاص علامت ہے۔ مادہ اور ذہن میں یہ خاصہ ہوتا ہے۔ اس کے
علاوہ متعلق مادہ کے لئے تغیر و تحول اور اس کی مختلف اشکال اختیار کرنے کی قابلیت کا تصور
لازمی ہے۔ انتھکرنہ جس کو یوگی فلاسفہ جیتہ ورتی کہتے ہیں اس طرح مختلف مظاہر و اشکال
میں تبدیل ہو سکتا ہے جس طرح سے کہ جھیل کی سطح پر اس کی موجیں اور بھنور لیکن پرشہ کی
مستقل اور غیر متغیر روشنی کا حال اس کے بالکل برعکس ہے یہ نہ کم ہوتی ہے اور نہ زیادہ یہ نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے
مظاہر مادہ (جو ہمیشہ عالم تغیر میں رہتے ہیں) زمان و مکان کے تابع ہوتے ہیں۔ ذہنی
حوادث زمانی و مکانی دونوں ہوتے ہیں کیونکہ باعتبار زمان یہ ایک دوسرے کے
بعد ہوتے ہیں اور یہ اعتبار مکان دماغ تک محدود ہیں جو ان کا آلہ ہے پرشہ نہ بڑی ہے اور نہ
چھوٹی۔ اس کا اول و آخر نہیں مظاہر ذہنی کے یہ زمانی و مکانی علائق قانون تعلیل کے تابع ہوتے
ہیں۔ ان میں علت و معلول کا تعلق ہوتا ہے۔ لیکن شعور کی روشنی ایک مستقل روشنی ہوتی ہے
اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اور اس میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جس کے لئے علت و معلول
کا ہونا ضروری ہو۔ لہذا اگر ذہنی حالتیں قانون تعلیل کے تابع ہیں (جس کو جدید نفسیات تسلیم کرتی
ہے) تو ذہن مادہ ہے نہ کہ روح۔

سالمانیت (یعنی ناقابل تقسیم اور ناقابل نظر ہونا) ویسی شیکہ فلاسفہ کے نزدیک
مادہ کی بعض اشکال کی خصوصیت ہے اور انھیں اشکال میں سے ایک شکل وہ ذہن کو بھی قرار
دیتے ہیں۔ آتما۔ یعنی محیط ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ ہر جگہ ہے اور
کسی جگہ نہیں ہے شعور کو کسی حصۂ جسم میں محدود خیال نہیں کر سکتے جس کے اندر یہ خود کو ظاہر
کرتا ہو۔ لیکن اعمال ذہنی مثلاً خوف و خواہش وغیرہ ایسے ہیں کہ ان کو ہر جگہ اور

ہر حصے جسم میں خیال نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ یہ واضح طور پر مقامی ہوتے ہیں۔

تری گنیہ یعنی مقابلۂ حرکت و توازن کے تین اساسی اوصاف کا مالک ہونا سانکھیہ کے نزدیک مادے اصل خصوصیت ہے جو شئے قوت کی مزاحمت کرتی ہے قوت سے حرکت میں میں آسکتی ہے اور بہت سی قوتوں کے عمل کی حالت میں توازن تک پہنچتی ہے وہ اس گروہ کے بموجب مادہ ہے۔ انتھکرنہ سے یہ تمام خصوصیات ظاہر ہوتی ہیں۔ اس میں جمود، قوت سے متاثر ہونے اور توازن تک پہنچ جانے کی تینوں خصوصیتیں ہوتی ہیں۔ لیکن شعور بذات خود خارجی اشیاء کے اثر سے متاثر نہیں ہوسکتا۔ اس کو نہ تو خاموش کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کے اثر سے اس کو بڑھایا جاسکتا ہے۔ پس یہ ایسا کلیہ ہے جو ذہن سے بالکل علیحدہ ہے۔

ذہن کو مادہ سمجھنا دشوار ہے۔ کیونکہ داخلی عضو ہونے کی وجہ سے اس کو ایک جھوٹی قسم کی موضوعیت حاصل ہوگئی ہے۔ جب ہمارے عضلات عمل کرتے ہیں تو ہمارا شعور عمل کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم فکر میں شعور کو عضلی عمل سے علیحدہ کرسکتے ہیں اور یہ سمجھ سکتے ہیں کہ آخر الذکر مادی مظہر یعنی غیر الغو ہے، اور اس کا سمجھنا اس وجہ سے اور بھی سہل ہے کہ عضلی اعمال کا ہم دوسروں میں اس شعور کو دیکھے بغیر مشاہدہ کرسکتے ہیں جو ان کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن ہر انسان ذہنی عمل کا خود اپنے ذہنی اعمال میں مطالعہ کرسکتا ہے اور چونکہ ان کے ساتھ خود اس کے شعور کی روشنی بھی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کا علیحدہ کرنا اور شعور اور ذہن کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے

فلاطون و ارسطو اس قسم کی ترکیبیں استعمال کرے جیسے "نظر کا دیکھنا" "ادراک کا ادراک کرنا" "خیال کا خیال کرنا"، کینہ اپنی شد میں بھی اسی قسم کی ترکیبیں اور جملے ملتے ہیں مثلاً "وہ جس پر نطق سے روشنی نہیں پڑتی بلکہ جس شئے سے نطق پر روشنی پڑتی ہے"، "وہ جس کا انسان کو ذہن کے ذریعہ سے خیال نہیں ہوتا بلکہ جس کے ذریعہ سے انسان کو ذہن کا احساس ہوتا ہے"، "وہ جس کو انسان آنکھوں سے نہیں دیکھتا لیکن جس کی وجہ سے خود نظر آتا ہے"، "وہ جس کو انسان کانوں کے ذریعہ سے نہیں سنتا بلکہ جس کے ذریعہ سے سماعت کو سنائی دیتا ہے۔ جس کا کوئی شخص سانس کے ساتھ سانس نہیں لیتا بلکہ جس کے ذریعہ سانس لے سکتا ہے" یہی برہما ہے لیکن وہ برہما نہیں جس کی یہاں پرستش ہوتی ہے۔ (کینہ ۲-۸) قدیم فلاسفہ میں سب سے پہلے فلاطینوس نے یہ امتیاز کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "عقل ایک شئے ہے اور فہم عقل دوسری شئے ہے۔ ہم کو ادراک تو ہمیشہ عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن ہمیشہ فہم نہیں ہوتا کہ ادراک عقل کے ذریعہ ہو رہا ہے" (۴-۳-۳۰) مترجمہ ٹیلر، فلسفۂ یورپ میں غیر شعوری

ذہنی عمل اور اس تصور کے وجود کا کہ ہماری نام نہاد داخلی زندگی کے دو جز وہیں یعنی شعور اور غیر شعوری تغیرات یہ پہلا نشان ہے۔ اس خیال کو کہ شعور کا ہونا اعمال ذہنی کے ساتھ لازمی نہیں جدید یورپی فلسفہ میں سب سے پہلے لیبنز نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری روح میں یہ قوت ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جب اس کو ضرورت ہو تو عین کی ہر صورت کا استحضار کر سکتی ہے اور میرے خیال میں روح کا یہ فعل جس حد تک کہ اس سے کسی عین صورت یا حقیقت کا اظہار ہوتا ہے صحیح معنی میں شئے کا تصور ہوتا ہے۔ یہ تصور ہم میں موجود ہوتا ہے ہمیشہ ہمارے ساتھ رہتا ہے خواہ ہم اس کا خیال کریں یا نہ کریں۔ (مابعد الطبیعیات مترجمۂ مونٹگمری صفحہ ۶۴) ادراک اور اوّراک (یا شعور) میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرنا چاہیئے۔ ”اس بارے میں اتباع ڈیکارٹ کو سخت غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ وہ ان ادراکات کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے جن کا ہم کو شعور نہیں ہوتا“ (ایضاً صفحہ ۲۵۳) سر ولیم ہملٹن غیر شعوری ذہنی تغیرات کے تعقل کو پھر نمایاں کر دیتے ہیں۔ ڈاکٹر اسکو فیلڈ اپنی کتاب غیر شعوری معالجات کے شروع میں مظاہر تشنج کو ذہن کی غیر شعوری قوت سے منسوب کرتے اور اس امر کے حق بجانب طور پر شاکی ہیں کہ ذہن غیر شاعر کی قوت سے محققین نے نہایت ہی بری طرح سے بے اعتنائی برتی ہے۔ لیکن مغربی ارباب فکر کا ذہن اس طرف کبھی منتقل نہیں ہوا خود ذہن ہمیشہ غیر شاعر ہوتا ہے۔ ایسا ہی غیر شاعر جیسا کہ عضلہ غیر شاعر ہوتا ہے۔ ربٹ صاحب امراض شخصیت میں اس امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ شعور ایک سادہ مظہر ہے جو دماغ کی فعلیت کے ساتھ مل جاتا ہے مگر جس کے وجود کے شرائط جداگانہ ہیں جن کے مطابق یہ موجود و معدوم ہوتا ہے اس حقیقت کو استعمال کرتے ہیں کہ حیات ذہنی بعض اوقات غیر شاعر ہوتی ہے۔ (ایضاً صفحہ ۴) بائنٹ صاحب لکھتے ہیں ”شعور اپنے مطابق عصبی عمل کے تغیر کے بغیر معدوم ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ دو یکساں تمثال ذہن میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ ان کی مشابہت کا ہم کو احساس ہونا ضروری نہیں کیونکہ یکساں ہونے کی وجہ سے یہ ایک ہی خلایائی عنصر کو متہیج کرینگے۔ مرکز کا

ایک ہونا ان تمام نتائج کے پیدا ہونے کے لئے کافی ہو جائے گا جو اس مشابہت سے پیدا ہوئے ہیں جس کو شعوری موازنہ سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ (نفسیات استدلالی صفحہ ۱۲۶) عام تصورات بھی اسی طرح خلایا کی مداخلت کے بغیر قایم ہونے چاہئیں جس طرح سے کہ ائتلاف مشابہت کہ ان میں خلایا کی مداخلت کے بغیر ہوتا ہے اور ان کو بھی انہیں کی بنا پر جو ائتلاف مشابہت میں عمل کرتے ہیں محض تمثالات کی بنا پر ہونا چاہئیے یا بہ الفاظ دیگر مرکزیے ارتسام کے ایک ہونے کی بنا پر قائم ہونا چاہئیے۔ تمثالات میں عام بہجائے کا وصف بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سے کہ یکساں تمثالات کی طرف ذہن کو منتقل کر دینے کا (ایضاً صفحہ ۲۷) جس حد تک یہ دعوئ کیا گیا اس حد تک صحیح ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دعوئ پوری طرح کیا ہی نہیں گیا۔ ذہنی زندگی فی نفسہ بالکل غیر شاعر ہوتی۔ اس کو صرف شعور کی روشنی منور کرتی اور اسی کے ذریعے سے جاننے والے کو ذہنی اعمال کا علم ہوتا ہے شعور ایک عدیم المثال شے ہے۔ یہ بجائے خود اور بطور خود موجود ہوتا ہے۔ ذہنی زندگی ایک علیحدہ شئے ہے۔ اس کے قوانین جدا ہیں جو وہی عام مادے کے قوانین ہیں۔ اس پر شعور کی روشنی سے کوئی اثر نہیں پڑتا جو اس پر اس لئے پڑتی ہے کہ اس کو اپنے ساحت نظر کے سامنے لا سکے۔ نفسی اور عضویاتی حالات و شرایط کو ایک دوسرے سے بہت قریبی تعلق ہے کیونکہ یہ مادی اعمال و افعال ہوتے ہیں شعور اعمال مادی کا کوئی مظہر یا مابعد مظہر نہیں ہے کیونکہ یہ بجائے خود موجود ہوتا ہے۔ نہ تو اس کا آغاز ہے اور نہ انجام نہ یہ کم ہوتا ہے اور نہ زیادہ یہ اس قدر پیچیدہ نہیں جس قدر کہ وہ شعور ہوتا ہے جس کو ہم شخصی شعور کہتے ہیں اور شعور اعلیٰ کے پرتو اور اعمال ذہنی سے مل کر بنا ہے کل ذہنی اعمال بجائے خود غیر شاعر ہوتے ہیں جب پرشہ کی روشنی اُن پر پڑتی ہے اس وقت یہ محسوس و معلوم ہوتے ہیں۔ اگر پرشہ کی روشنی سے منور نہ ہوں تو یہ اسی طرح سے غیر معلوم و غیر محسوس رہیں جس طرح اگر دنیا میں ذی حس وجود نہ ہوتے تو عالم طبیعی غیر محسوس وغیر

معلوم رہتا ۔ ذہن بھی اسی طرح سے ایک مادی مظہر ہے جس طرح سے کہ عضلہ ایک مادی مظہر ہے ۔ ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کے ساتھ ممکن ہے شعور ہو ممکن ہے نہ ہو ۔ ذہن اور عضلہ دونوں کے فعل کی تحقیق کرتے وقت شعور کو ایک خارجی شئے سمجھ کر خارج کر دینا چاہیئے ۔ اور ذہن کو بالطبع اسی طرح سے غیر شاعر خیال کرنا چاہیئے جس طرح سے کہ عضلہ غیر شاعر خیال کیا جاتا ہے ۔ مغربی فلسفہ چونکہ شعور اور ذہن میں امتیاز نہیں کرتا اس لئے اس کو ایک لاحل مسئلہ سے سابقہ پڑتا ہے " ذہن شاعر کو غیر شاعر و بے حس مادہ سے کیا تعلق ہے کیا ان کے مابین تعامل کا تعلق ہے یا محض متوازیت و موازات کی نسبت ہے ۔ یہ دونوں اقرار ایسے ہیں کہ ان کا خیال تک نہیں ہو سکتا ۔ یہ خیال کرنا کہ شعور اور تغیرات مادہ جیسی دو مختلف چیزیں باہم ایک دوسرے پر عمل کر سکتی یا ایک دوسرے کے متوازی رہ سکتی ہیں نہ تو ممکن معلوم ہوتا ہے اور نہ ایسا خیال کرنا فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کچھ سود مند ہو سکتا ہے ۔ تغیر اور عدم تغیر جمع نہیں ہو سکتے ۔ ذہن ایک مادی شے ہے اور اعمال ذہنی مادی اعمال ہوتے ہیں شعور سے یہ واضح درخشین ہو سکتے ہیں ۔ شعور ان کو معلوم و محسوس کر سکتا ہے لیکن اس کے علاوہ ان میں اور شعور میں کوئی تعلق نہیں ہو سکتا ۔ اب خواہ تو ذہن کو نظام عصبی کا عین مانا جائے جس طرح سے مغرب کے مادہ پرست کہتے ہیں یا اس کو ایک لطیف مادہ کا بنا ہوا سمجھا جائے جیسا کہ مشرقی فلاسفہ کا دعوی ہے بہر حال یہ پرشہ سے بالکل مختلف ہے ۔ اگرچہ یہ لاعلمی کی بنا پر اپنے آپ کو ذہن کے مطابق سمجھنے لگے لیکن واقعہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ اس کے مطابق نہیں ہو سکتا درسنوں کے بانی جس تربیت کو بیان کرتے ہیں ان سے صرف اسی امر کا احساس ہوتا ہے کہ آتما ذہن سے بالکل مختلف شئے ہے ۔ جس قید سے پرواتما کے سواءاوہ باقی تمام درسن آتما کو آزاد کرانا چاہتے ہیں وہ ادھیاسہ یعنی شعور کو غلط طور پر ذہن کے مطابق و عین خیال کرنے سے پیدا ہوتی ہے ایسی لاعلمی کی بنا پر آلام و تکالیف کا سامنا ہوتا ہے ۔ اور مکش کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کے مابین جو واقعی فرق ہے اس کی صحیح طور پر تحقیق ہو جائے ۔ جب تک آتما اور

ذہن کا یہ فرق سمجھ میں نہ آئے گا اس وقت تک فلسفۂ مشرق سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(۳) نفسی زندگی مقررہ قوانین کے تابع ہوتی ہے اس لئے تمام ذہنی حوادث کا تعین ہو سکتا ہے۔

(۴) چونکہ انتھکرنہ ایک مادی عضو ہے اس لئے اس کے تغیرات مقررہ قوانین کے مطابق ہوتے ہیں۔ کل مادی چیزیں قانون تعلیل کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لئے ہر ذہنی واقعہ سابقہ واقعات کا نتیجہ ہوتا ہے اس طور پہ کہ اگر اسباب معلوم ہوں تو نتائج کا اسی طرح سے صحیح اندازہ ہو سکے اور ان کے متعلق اسی طرح سے پیشین گوئی کیجا سکے جس طرح مادہ کے اور علتوں میں ممکن ہے۔ چونکہ فلسفہ ہند کے کل مذاہب میں ذہن مادہ کی ایک شکل سمجھا جاتا ہے اس لئے ہندوستان میں جبر و قدر کا مسئلہ کبھی پیدا نہیں ہوا۔ ارادہ ایک مابعد الطبعیاتی شئے ہے یعنی ایسی شے جس کی ہم اپنے ذہن میں کوئی شبیہہ قایم نہیں کر سکتے۔ اس کو فلسفۂ یورپ میں ذہن کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے اور ذہنی یا جسمانی مظاہر میں ایک ایسی نئی قوت کو شامل کر لیا جاتا ہے جو ان کے تمام معلومہ اسباب کو درہم و برہم کر سکتی ہے۔ ہند فلسفہ ذہنی واقعات کی وقوف خواہش و عمل میں تحلیل کرتا ہے جو باہم علائق علی سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن یہ ان میں ارادہ کو داخل نہیں کرتا ذہن کی یہ سہ گونہ زندگی ستوہ رجس اور تمس کے قوانین ثلاثہ کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن نہ تو خود ذہن اور نہ کوئی خارجی شئے ذہن کو مجبور کر سکتی ہے اس کی حرکات کی ستوہ رجس اور تمس کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہوتی اور محض یہی اس کے تغیرات کی شرائط ہوتی ہیں۔ اس لئے نام نہاد مسئلۂ جبر و قدر محض ایک افسانہ ہے۔ ایسی شے کو کیونکر آزاد کہہ سکتے ہیں جو مقررہ قوانین کے تابع ہو اور جس کے تغیرات کا پہلے سے اندازہ کیا جا سکے۔ ذہن بھی اسی طرح سے آزاد نہیں جس طرح کہ درخت سے جدا ہو جانے کے بعد سیب آزاد نہیں رہتا۔ لہذا ہندوستان کا کل فلسفہ جبری ہے۔ یہ ذہن کے کل افعال کو اضطراری کہتا ہے

قوت کی ایک رو (جس کو پراتہ کہتے ہیں اور جو مادۂ لطیف میں عصبی قوت کے مماثل ہے) خارج سے ذہن میں داخل ہوتی ہے اور عمل کی صورت میں لوٹ جاتی ہے۔ ذہن میں داخلی اور خارجی امواج کے مابین تعمق و تدبر ہو سکتا ہے۔ تعمق کے دوران میں ایسے محرکات جو ذہن کی سطح پر تیرتے پھرتے ہوں یا جو اس کی گہرائیوں میں مدفون ہوں اٹھ کر لوٹنے والے تموج کے رخ کو متاثر کر سکتے ہیں۔ لیکن ان تمام امور کا اندازہ و تعین ہو سکتا ہے۔ کوئی ذہنی فعل اس حیثیت سے آزاد و با اختیار نہیں ہے کہ مادہ کے قوانین اس سے ماوراء ہوں۔

ذہن آزاد نہیں ہوتا لیکن آتما اپنے آپ کو ذہن کی قید سے آزاد کر سکتی ہے شعور اکثر ذہنی و جسمانی اعمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہم کو بالعموم اپنے خیالات و حرکات کا شعور ہوتا ہے۔ بعض خیالات و حرکات سے ہم ارادۃً و عمداً شعور کو علحدہ کر سکتے ہیں۔ ہم ایک لمحی خیال یا لمحی جسمانی فعل سے اپنے شعور کو منعطف کر سکتے ہیں۔ لیکن خیال کا ایک پیچیدہ سلسلہ یا عضلی انقباضات کا ایک پیچیدہ مجموعہ خواہ مخواہ شعور کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ ذہنی اور جسمانی حالات کی طرف اس طرح بالجبر ملتفت ہونا شعور کے لئے بمنزلہ ایک قید کے ہے۔ ایسے ذہنی اور جسمانی واقعات سے شعور کو منعطف کرنے کی قابلیت جو بدرجۂ غایت پر ہیجان یا ایسے خیال کی طرف ملتفت ہونے کی قوت جو ساحت شعور کے اندر خیالات میں دبا ہوا ہو ایسی آزادی ہے جو بتدریج تربیت نفس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ پس آزادی و اختیار ارتقائے انسانی کی منزل مقصود ہے۔ لیکن ارادہ کی آزادی نہیں بلکہ شعور کی آزادی جس کی بنا پر یہ ذہنی و جسمانی واقعات کی طرف خواہ مخواہ ملتفت ہونے کا پابند نہیں رہتا۔ مکت (یعنی وہ شخص جو معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے) وہ ہوتا ہے جس کو یہ آزادی حاصل ہو جاتی ہے وہ اپنے اندر آزادی ارادہ پیدا نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات شاعر کو جسم و نفس کی جبری نگرانی و محافظت سے آزاد کراتا ہے ممکن ہے وہ مادہ کی طرف سے منہ پھیر لے اور اس طرح سے اس کے استبداد سے

نجات پا جائے۔ لیکن اگر وہ ذہن سے کام لیتی ہے تو وہ صرف اس طرح کام لے سکتی ہے کہ اس کے قوانین کو اسی طرح تسلیم کرے اور ان پر اسی طرح سے کاربند ہو جس طرح انسان عالم کی قوتوں سے اس کے قوانین کو سمجھکر اور ان کا اتباع کر کے کام لے سکتا ہے۔ اس حیثیت سے خدائے برتر یعنی خود ایشور بھی کرم کے قانون سے بالاتر نہیں ہے۔

جدید یورپ کے دو سب سے زیادہ عمیق النظر فلسفی مسئلہ جبر و قدر کے متعلق کوئی شبہہ نہیں رکھتے۔ " ذہن کوئی مطلق آزاد یا با اختیار ارادہ نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی مرضی اور خواہش بھی ایسی علت کے تابع ہوتی ہے جس کی ایک اور علت ہوتی ہے اور پھر اس علت کی علت ہوتی ہے اس طرح سے یہ سلسلۂ علل یونہی چلا جاتا ہے "۔ (اخلاقیات اسپی نوزا ۱ - ۴۸ مترجمہ ایلویس) اس میں شک نہیں کہ ہمارے تمام خیالات و ادراکات گذشتہ خیالات و ادراکات کے اس طرح سے تابع ہوتے ہیں کہ اگر میں اپنے تمام محسوسات وجذبات پر بلا واسطہ غور کر سکتا تو مجھے وہ تمام باتیں معلوم ہو جائیں جو مجھ پر آئندہ گزرنے والی ہیں یا کبھی گزریں گی "۔ (مابعد الطبیعیات لیبنز مترجمہ مونٹگمری صفحہ ۲۵)

موجودہ زمانے کے فلسفۂ مغرب میں مسئلۂ جبر و قدر کو اس استدلال نے از سر نو تازہ کر دیا ہے کہ ارادہ جز و شعور ہوتا ہے اس نظریہ کے خیال سے منسٹر برگ نے ایک بالکل غیر منطقیانہ تقابل " حقیقت حیات " (اختیار) اور حقیقت علم (جبر) کے مابین قایم کیا ہے۔ مگر علم کا فرض یہ ہے کہ واقعات زندگی کو خیالی عنوانات کے تحت جمع کرے اس لئے ان دونوں کے مابین کوئی تقابل نہیں ہو سکتا۔ آکسفورڈ کے نئے گروہ (جس کی روح رواں ڈاکٹر ایف سی۔ ایس شلر ہین) کا بھی یہی خیال ہے کہ جبریت علوم کے اندر ایک اصول موضوعہ اور ایک مسلمہ کی حیثیت رکھتی ہے یہ صرف اپنے تفہیمی عمل کی حد تک صحیح ہو سکتی ہے اسی طرح اخلاقیات میں اختیار ایک اصول موضوعہ ہے اور اگر اس کو بھی ویسے مفید طریقہ پر استعمال کیا جا سکے تو اس کو بھی

اپنے وجود کے باقی رکھنے کا ایسا ہی حق ہے۔ لیکن عقل ایک ہی قسم کے مظاہر کی توجیہ کے لئے دو متضاد اصول اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اس وقت کا اصل سبب یہ ہے کہ جبر کا تعلق ذہنی دنیا سے ہے اور اختیار، خواہ تو امکانی ہو یا حقیقی اس کا تعلق آتما سے ہے۔ فلسفۂ مغرب نور شعور سے منور ذہن کو ایک شئے سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر ان کے یہاں نام نہاد شعوری حالت کو ایک ایسا نفسی واقعہ شمار کیا جاتا ہے جو ذہن وشعور دونوں کا مرکب ہوتا ہے۔ یہ ایک عدیم المثال واقعہ ہوتا ہے اس کا ایک جزو فی الحال تو پابند ہوتا ہے لیکن اس کے اندر آزاد ہو جانے کا امکان ہوتا ہے اور دوسرا مقررہ قوانین کے ماتحت عمل کرتا ہے۔ اس مخلوط شئے کے متعلق جس کو شعور شخصی کہتے ہیں بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ بعض لوگ مسئلہ کے ایک رخ پر نظر ڈال کر کہتے ہیں کہ انسان صاحب اختیار ہے بعض اس خیال سے انکار کرتے ہیں۔ فلسفۂ ہنود رد و قدح کے اس گرداب میں گرفتار ہونے سے بچ گیا۔ کیونکہ اس نے نفسی حالت کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کر دی اور اس کے دو جزو قرار دئے ایک شعور اور دوسرے مظاہر نفسی کا تحول۔ اس طرح پر اس کو معلوم ہو گیا کہ شعور کی آزادی اور مظاہر ذہنی کی پابندی باہم تناقض نہیں ہیں کیونکہ ان کا تعلق دو مختلف چیزوں سے ہے۔ عوام کا مذہبی فکر خارجی مسائل کے داخل ہو جانے سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ شر جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کو شیطان نے دنیا میں پھیلایا ہے اس کا مسئلہ اور اخلاقی ذمہ داری کا تصور جو انسان پر ان قوتوں کے جائز و صحیح استعمال کے متعلق عائد ہوتی ہے جو اس کو اس کے خدا نے عنایت کی ہیں یہ اصل فلسفی مسئلہ کو اور بھی گڑبڑ کر دیتے ہیں۔ قدیم انسانی تمدنوں میں یہ خیال نہیں غالب نظر آتا ہے کہ خدا انسانی شکل اختیار کر کے انسانوں میں آکر انسانی شکل وصورت میں رہتا ہے دنیا کی اکثر کتب مقدس اسی خیال پر مبنی ہیں۔ یہ خدا کو ایک خود مختار حاکم کے مثل بنا دیتا ہے جو انسان کو زندگی اور قوتیں عنایت کرتا ہے اور ان کے استعمال کے لئے بعض قواعد مقرر فرما دیتا ہے اور حکم کر دیتا ہے ان قوتوں سے

ان قوانین کے مطابق کام لو اگر ایسا نہ کروگے تو تم کو ان کے قوانین کی خلاف ورزی کی سزا ملے گی۔ لیکن حکمت اس خدا کو جو شکل انسانی کے مطابق ہے مرتبہ خدائی سے معزول کر دیتی ہے اور اس آسمانی قانون کو جو قوانین انسانی کی محض ایک پر شوکت نقل ہے ساقط الاعتبار سمجھتی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مساعی کا انحصار قدرت ارادہ پر ہوتا ہے کوشش کم و بیش مہیج کے تناسب سے ہوتی ہے اور یہ بھی اسی قدر مادی ہوتی ہے جس قدر کہ قوت مادی ہوتی ہے۔ کیونکہ جو شے خارجی محرک پر مبنی ہو کسی طرح سے بھی روحانی اور آزاد یا با قدرت نہیں ہو سکتی۔

بعض لوگ جبریت کو اس ڈر سے قبول نہیں کرتے کہ اس کے قبول کرنے سے انسان کی اصلاح نفس ناممکن ہو جائیگی۔ یہ خوف بھی بے بنیاد ہے۔ قدیم زمانہ کے فطرت کے متلون دیوتاؤں اور معبودوں کے چھوڑ دینے اور کائنات مادی میں طبیعی قوانین کے تسلیم کرنے سے کسی طرح بھی ان مساعی کی راہ میں رکاوٹ واقع نہیں ہوتی جو انسان فطرت کو اپنی اغراض و مقاصد میں استعمال کرنے کے لئے کرتا ہے۔ اسی طرح سے اگر طبیعی قانون ذہنی اور اور اخلاقی عالم میں بھی کارفرما تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ذہنی ترقی کے متعلق انسان کے مساعی پر اثر نہیں پڑ سکتا۔ بلکہ اس سے تو تربیت نفسی زیادہ موثر ہو جائے گی۔ اور یہ اس کو لازمی و ناگزیر ثابت کر دے گا۔ عالم ذہنی کے قوانین سے بے خبری اور اس کو قانون تعلیل سے ماورا سمجھ لینے کا اندھا اعتقاد کسی کوشش کے لئے مفید نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس ذہنی زندگی کے حالات و شرائط اور اس امر کا علم کہ ذہنی تربیت میں کونسی شے ممکن ہے اور کونسی ناممکن ہے اور اپنے اذہان کو ترقی دینے کے لئے ہم فطرت کے کونسے ذرائع سے کام لے سکتے ہیں ترقی نفسی کی انفرادی کوشش کے حق میں بے حد مفید ہوتا ہے۔

(۵) پانچوں آلات حس اور پانچوں آلات عمل بھی ذہن کی طرح سے لطیف مادہ کے بنے ہوئے ہیں۔

(۵) ذہن کے تابع پانچ آلات علم اور پانچ آلات عمل ہوتے ہیں یہ بھی لطیف مادہ کے بنے ہوتے ہیں۔ نظام عصبی ان گیارہ آلات لطیفہ کا عضویاتی رخ ہوتا ہے۔ ان گیارہ اعضا میں سے ایک تو داخلی ہے اور دس خارجی ہیں۔ یہ سب کے سب سکشمہ بھوتہ یعنی پانچ قسم کے ابتدائی مادے سے بنے ہوئے ہوتے ہیں جس کا ذکر آئندہ آوے گا۔ آلات علم حسب ذیل ہیں سماعت لامسہ نظر ذائقہ شامہ۔ آلات عمل گفتار رفتار گرفت قضائے حاجت توالد وتناسل ہیں۔ ان دسوں آلات جس کے متعلق خیال یہ ہے کہ دراصل یہ ایک غیر مرئی و لطیف مادہ سے بنے ہیں جن سے ارتقا ہو کر یہ مرئی اعضائے جسمانی کی صورت میں منتقل ہوئے ہیں۔ ان دسوں کے دس فعل ہیں جن پر دس مختلف قوتیں حکومت کرتی ہیں۔ یہ ذہنی زندگی کے عناصر ماتحت ہوتے ہیں اور افعال ذہن اس کے عناصر اصلی ہوتے ہیں۔ ذہنی افعال کی طرح سے یہ میدان شعور میں اسی وقت داخل ہوتے ہیں جب ان پر آتما کی روشنی پڑتی ہے ابتداءً تو یہ قانون کفایت کی خلاف ورزی معلوم ہوتی ہے کہ حواس کا وجود طبیعی اور ماورائے طبیعی دونوں میں تسلیم کیا جائے۔ لیکن اگر ہندو جوگیوں کا یہ قول صحیح ہے کہ انسان کے حسی اعمال (اس زندگی میں بھی اور اس کے بعد بھی) اس کے جسم مادی سے علٰحدہ اور مستقل طور پر واقع ہوتے ہیں تو آلات لطیف کا آلات کثیف سے علٰحدہ وجود ہونا چاہئے۔ اعمال عضلی کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنا اس موجودہ عضویاتی نظریہ کے خلاف ہے کہ تمام حرکی تحریکات ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں لیکن جب تک عضویات یہ نہ طے کرلے کہ عصبی تحریک ہوتی کیا ہے اس وقت تک یہ ہندوں کے اس خیال پر اعتراض نہیں کرسکتی کہ جسم لطیف میں پانچ مختلف قسم کی عصبی تحریکیں ہوتی ہیں۔

(۶) یہ گیارہ اعضا ایک لنگہ وہ یعنی جسم لطیف کے اندر رہتے ہیں جو نسبتہً مستقل و پایدار شئے ہے۔

(۶) انسان کا ذہن اور باقی دس اعضا ایک لطیف مادہ کے جسم میں

ہوتے ہیں جس کو لنگہ دہ (جسم لطیف) یا ایونیجہ (جسم غیر رحمی) کہتے ہیں اور مختلف مذاہب اس کو مختلف طور پر مختلف اجسام لطیف میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہ آتما کی طویل صحرا نوردیوں (سمسارہ) اور دنیاوی زمانوں (کلپہ) میں اس کا رفیق رہتا ہے۔ بھوتہ آسریہ یعنی عناصر لطیفہ کا بنا ہوا ہے۔ مگر یہ کرما سریہ یعنی سمسکاروں کا مخزن بھی ہے جس میں انسان کے افکار خواہش اور اعمال جمع ہوتے ہیں۔ یہ اس کے پرانوں یعنی مختلف قسم کی عصبی قوتوں کی حامل بھی ہے۔ انسان کی ظاہری زندگی (کلپہ) میں پرکشہ اور لنگہ دہ کا اتحاد لذت والم (بھوگہ) اور آخر کار آپا ورگہ یعنی نجات کا باعث ہوتا ہے۔ لذت والم جسمانی یا نفسی زندگی کے اولین اوصاف نہیں ہیں۔ انسان پر عالم خارجی آلات حس کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے اس سے ایک ردعمل حرکی تہیج کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ حرکی تسویق دراصل پرانہ کا عضلات کی طرف ایک طرح کا بہاؤ ہے اس بہاؤ کی راہ میں اگر کوئی شے حائل نہو تو اس کو لذت کہتے ہیں اگر کوئی سے حائل ہو تو پھر یہ الم کہلاتا ہے۔ تندرستی اور بیماری دونوں حالتوں میں لذت والم میں اکثر التباس ہو جاتا ہے اور لوگوں کو الم سے لذت اور لذت سے الم کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پرانہ کا اخراج یا رکاؤ اصل شے ہے اور لذت والم محض اس کی تفسیریں ہیں۔ یہ تمام امور اہل ہنود کے خیالات کے مطابق ہیں۔ لیکن قوت کا اخراج اور رکاوٹ لنگہ دہ کے اندر واقع ہوتی ہے جس کا خاص فعل (بھوکرتو) حسیّت کے تابع ہونے کی قابلیت ہے۔

نو فلاطونی لنگہ دہ کے وجود کے قائل تھے۔ فلاطینوس ذہن کے ایک ایسے حصہ کا ذکر کرتا ہے جس کو ادراک ہوتا ہے جو جسم و ذہن کے مابین رابطہ قائم کرتا ہے۔ (نو فلاطونی مصنفہ وہٹکر صفحہ ۴۶ - ۴۹) فلسفۂ یورپ کے ہاتھ سے یہ نظریہ قرون وسطیٰ کی تاریکی میں گم ہو گیا۔ اس دور تاریکی میں چونکہ یونان کی فلسفی روایات یورپ کی علمی زندگی سے علیحدہ ہو جاتی ہیں اس لئے اس امر کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ قدما کے یہاں لفظ

سائکی (ذہن) اور (ہنس) کے دو اصل کیا معنی تھے اور اس لئے فلسفۂ یونان اور فلسفۂ ہنود کے مابین کوئی مطابقت بھی نہیں ہو سکتی اس کا یقین ضرور ہے کہ یونانی اصطلاحات کے موجودہ انگریزی ترجمے اسی قدر ناقص و ناکافی ہیں جس قدر کہ سنسکرت اصطلاحات کے ہیں اور یونانی اور سنسکرت فلسفہ میں اس سے زیادہ مطابقت تھی جتنا کہ سنسکرت اور یونانی کتابوں کے ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے۔[۳]

(۷) لنگہ دہ کا کبھی کبھی جسم ظاہری سے بھی تعلق ہوتا ہے انسان کا جسم ظاہری دراصل جسم کثیف ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ فطرت خارج پر عمل کرتا ہے۔ اس ستلہ دہ کا اضافہ انسان کو کامل کر دیتا ہے اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ شعور شخصی پرشہ کی سموت یعنی جسم گوشت و پوست کی بھوکتر یتوہ (حسیت اور کرتر یتوہ (قابلیت عمل) کا نتیجہ ہے۔ جب تک انسان اس جسم کے اندر ہوتا ہے اس وقت تک دنیا کی لذتیں بہرہ اندوز ہونے اور دنیا کے آلام بچنے کے لئے ہوتے ہیں۔ جب وہ عالم پر عمل کرتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ عالم معمول ہے اور میں عامل ہوں۔ عمل سے جو لذات و آلام کا تجربہ ہوتا ہے وہ انا اور غیر انا کے امتیاز کو اور بھی واضح کر دیتا ہے۔ خواہش اور تجربہ لذت و الم ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اسی طرح سے انسان اپنے اور دوسروں کے تعلقات قائم کرتا ہے۔ اسی لئے وہ کبھی کبھی اپنی خواہشوں کے پورا کرنے اور ان تعلقات کے قایم رکھنے کے لئے جو اس کے اور دوسروں کے مابین ہوتے ہیں جسم میں حلول کرتا ہے جب راگد ویشم (خواہش و نفرت) معدوم ہو جاتی ہے تو پر اس کے جسم کی طرف یہ جبری آمد بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ایسے مافوق العادت انسان بھی انسانی کالبد میں آتے ہیں جن کا جسم اجزائے لطیف کا مرکب ہوتا ہے۔ ان کو اوتار کہتے ہیں۔ ان میں وہ حدود مل جاتی ہیں جو انسانی اور مافوق العادت انسانی زندگی کو جدا کرتی ہیں۔ ایسے لوگوں کا کالبد انسانی میں آنا یا تو ارادی ہوتا ہے یا جبری کرشن بھگوت نیتہ

ہیں کہتے ہیں اگرچہ میں ایسی ذات نہیں ہوں جو موت وحیات کے تابع ہو اور کل مخلوق کا سردار ہوں لیکن میں اپنی معجز نما قوت سے اپنی پراکرتی (مادہ) میں داخل ہو کر جسم انسانی میں پیدا ہو جاتا ہوں۔ جب اعمال صالحہ گھٹ جاتے ہیں اور طغیان و عصیان کی زیادتی ہوتی ہے تب میں اے بھرت جسم انسانی میں آتا ہوں تاکہ نیکوں کی حفاظت کروں اور بدوں کو کیفر کردار کو پہنچاؤں پرانوں میں بھی ایسی کہانیاں بہت کثرت سے ہیں جن میں مافوق الفطرت ہستیاں سزا کے طور پر لباس انسانی میں آتی ہیں۔ لیکن تبدیل جسم خواہ جبری ہو یا اختیاری یہ اس ہستی کو پابند ضرور کر دیتا ہے کیونکہ جبتک جسم خاکی میں ہے اس وقت تک بڑی سے بڑی ہستی بھی قوانین مادہ کو نہیں توڑ سکتی۔ لیکن جسم مافوق العادت ہستی کو ایسے مواقع دیتا ہے جن سے وہ انسانوں سے ملکر ان کی قسمتوں کو ایک یقینی وقطعی طریقے پر متاثر کر سکتی ہے جیسا کہ ان اشلوکوں سے ظاہر ہوتا ہے جن کو اوپر نقل کر آئے ہیں۔ اگر مافوق العادت ہستیاں بلاواسطہ انسانی دماغ پر عمل کریں تو اس سے نظام عصبی میں اختلال واقع ہو جائے اور ذہنی و اخلاقی توازن کا وجود باقی نہ رہے انبیاء ہمیشہ غیر معمولی انسان ہوتے ہیں ان کی حالت بظاہر مریضوں کی سی ہوتی ہے کیونکہ ان کی دماغی حالت ایسی نہیں ہو سکتی جیسی ہم لوگوں کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کا ارتقا ہم سے بالکل مختلف طریق پر ہوتا ہے اس معنی کر کے ایشور بھی قادر مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ قوانین وجود (خواہ تو وہ مادی ہو یا غیر مادی) کو نہیں بدل سکتا۔ وہ بنی نوع انسان کو براہ راست صرف اس طرح سے متاثر کر سکتا ہے کہ ان میں پیدا ہو۔ انتریامی (یعنی فعلیت القلوب) ہونے کی حیثیت سے وہ زندگی کے چکر کو گردش دیتا ہے۔ وہ جسم میں محافظ و نگران اس کے سنبھالنے والی اس کے لذت والم کو محسوس کرنے والی اس کی سب بڑی حکمراں ذات ہوتی ہے۔ (بھگوت گیتا ۱۳-۲۲) لیکن قوانین فطرت غیر متغیر ہوتے ہیں۔ یہ تمام تغیرات اور اور تمام اوصاف کی جڑ ہوتی ہے۔

اوتار کے معنی عموماً یہی سمجھے جاتے ہیں کہ یہ ایشور ہی کی ذات ہوتی ہے جو عالم خاکی میں نازل ہوتی ہے۔ یہ بالکل لغو بات ہے۔ ایشور ہر جگہ ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے نزول ایک ناممکن العمل شئے ہوگی ہندو مصنفین اوتاروں کی توجیہ میں یہ کہتے ہیں کہ ترقی یافتہ ہستیوں میں کبھی اس کی ایک ایسی عارضی جھلک آجاتی ہے جس سے معمولی آدمیوں کا قلب عاری ہوتا ہے۔ خود کرشن جو اوتار کا ایک کامل نمونہ ہیں مرنے سے کچھ پہلے معمولی انسان کے مثل ہو جاتے ہیں۔

(۸) مادہ متغیر ہے لیکن مخلوق نہیں اور مقررہ قوانین کے تابع ہوتا ہے۔

(۸) آتما کی طرح سے وہ بھی مخلوق وحادث نہیں۔ عدم سے پیدا ہونا اور عدم میں منتقل ہو جانا یہ ایسے تصور ہیں جن سے فلاسفۂ ہنود کو ہمیشہ نفرت رہی ہے۔ سنسکرت کے مادے سرج کے معنی ڈالنا خارج کرنا پیدا کرنا اور سرشتی کے معنی اخراج کے ہیں ویدوں میں موجود بالذات کے معنی بھی لئے جاتے ہیں جو مادہ اور ذی روح ہستیوں کو تپس یعنی مراقبہ کے ذریعہ سے خارج کرتا ہے۔ فلاسفۂ یورپ میں سے لیبنز ہنود کے ساتھ اس بارہ میں اتفاق کرتا ہے کہ خلقت کے معنی ایک طرح کے اخراج یا اظہار کے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح سے ہمارے خیالات کا اظہار ہوتا ہے (مابعد الطبیعیات مترجمۂ منٹگمری صفحہ ۴۳)۔ مادہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ درلیسیہ یعنی قابل ادراک ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ایک عالم کے لئے معروض علم بن سکتا ہے۔ یہ خدا ہوتا ہے یعنی اس کی موجودگی کا اظہار صرف دیکھنے والے کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ یہ سواہیم پرکاش نہیں ہوتا یعنی یہ اپنے وجود کو خود ظاہر نہیں کر سکتا۔ یہ پراکرتی وکرتی یعنی متغیر ہوتا ہے یہ اپنے آپ کو ایسے مظاہر کے سلسلہ میں منتقل کرتا ہے جس کا ہر مظہر اثنار اظہار میں کسی پہلی شے کی حالت متغیر ہوتی ہے اور پھر دوسری حالت میں متغیر ہو جاتی ہے۔ تبدیل اسم وتغیر شکل

وصورت کی یہ قابلیت اور معروضیت مادہ کی اصلی خصوصیات ہیں ۔ یادہ سالماتی بھی ہوتا ہے ۔ برخلاف اس کے آتما کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں منتقل نہیں کیا جاسکتا اس میں تین گن یعنی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو کائنات میں تمس رجس اور ستوہ کے اساسی قوانین ہیں ۔ عالم طبیعی میں تمس خاصہ جمود کا نام ہے اور یہ ان واقعات کا مجموعہ ہے کہ مادہ کے ذرات یا مادی اشیاء میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ اپنی حالت حرکت یا حالت سکون کو باقی رکھیں اور اگر کوئی قوت ان کی اس حالت کو بدلنا چاہے تو یہ اس کی مزاحم ہوں ۔ یہ تمام موجودات کا اساسی قانون ہے ۔ اور یہی وجود خارجی کی اصل تعریف ہے ۔ رجس مادے کی دوسری خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس سے ہم کو صرف اسی قوت کا تعقل نہیں ہوتا جو تغیر حرکت میں مانع آتی ہے بلکہ اس کا بھی تعقل ہوتا ہے جو مادے کے اور اجزاء میں تغیر حرکت کا باعث ہوتی ہے یہ صرف ذہنی شئے نہیں ہوتی جس پر قوت اپنا زور صرف کرتی ہے ۔ بلکہ یہ اس قوت کا بھی مخزن ہوتی ہے" (مرز تاریخ فلسفۂ یورپ ا۔ ۳۳۶) لہذا رجس قانون طاقت ہے جس سے مادے کے دوسرے اساسی خاصے کا اس طرح اظہار ہوتا ہے جس طرح سے کہ اس کا ہمارے حواس کو احساس ہوتا ہے ۔ ستوہ قانون توازن ہے اس کی رو سے سالمات وکثرات یعنی پرمانس اور دویانکس جب یہ اشیا کے جزو ہوتے ہیں تو ایک دوسرے پر اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس سے توازن قائم رہتا ہے اور یہ ایک جگہ شئے کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں ۔ مادے کے یہ تین خاصے جن کو ہندو گن کہتے ہیں ، مادی اشیا کی موجودگی سے مستنبط ہوتے ہیں ۔ اگر ان کا وجود باقی رہ سکتا ہے تو ان میں یہ گن ہونے ضروری ہیں ۔ پس یہ خاصے گویا مادہ کی مادیت ہوتے ہیں ۔ یہ گویا کہ قانون بقائے نفس کی تین مثالیں ہیں ۔ اگر ہم کسی ایسی مادی دنیا کا تصور کرنے کی کوشش کریں جس میں جمود قوت و توازن کے یہ تین گن نہ ہوں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ دنیا ہماری ذہنی نظر کے سامنے ہی کافور ہو جاتی ہے ۔ اس لئے یہ قوانین

نہیں بلکہ گن یا خواص ہیں ۔ عالم طبیعی میں مذکورۂ بالا تینوں گنوں کے عمل کی یہ توجیہ ان کو بالکل وہی شئے بنا دیتی ہے ، جو نیوٹن کے مشہور عالم حرکت کے قوانین ثلاثہ ہیں ۔ اب یہ بات بتدریج تسلیم کی جارہی ہے کہ نیوٹن کے قانون قوانین حرکت تو اتنے نہیں ہیں جتنے کہ قوانین مادہ ہیں ۔ پہلے اور تیسرے کو تو قانون حرکت کہنا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے ۔ ان کو مادہ کا اصل خاصہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان سے مادہ اور غیر مادہ میں امتیاز ہوتا ہے ۔ یہ مادہ کی تعریف اور اس کے اظہار کی شرائط کا تعین کرتے ہیں ۔ مادہ کا اظہار حرکت میں ہوتا ہے اس لئے ان کو قوانین حرکت کہتے ہیں ۔ قدیم زمانے میں حرکت کو بعض اوقات علامت محض سمجھتے تھے بعض اوقات ایک مستقل شئے مانتے تھے کیونکہ اتباع ڈیکارٹ میں جوہر مادی کے متعلق یہ خیال رائج تھا کہ اس کے لئے صرف امتداد ضروری ہوتا ہے ۔ لیکن ظاہر ہے کہ مادے کا بغیر حرکت کے تعقل نہیں ہو سکتا ۔ پس ڈیکارٹ کا یہ مفروضہ کہ مادہ پہلے ایک بالکل جامد انبار کی صورت میں تھا جس کے اندر بعد میں حرکت پیدا کی گئی ہے ، بالکل غیر معقول اور ناجائز ہے ۔ (اسپی نوزا اور اس کا فلسفہ مولفۂ پالک صفحہ ۱۱۵)۔

یہ تینوں گن تغیرات ذہنی کے لئے بھی شرط ہیں ۔ ذہنی واقعات کے وقوف کے خواہش و عمل کے غلبے کے اعتبار سے تین درجے ہیں ۔ سب سے ادنیٰ درجہ میں تمس رجس اور ستوہ خود حرکتی فعل تہیجی فعل اور عمدی فعل کو ظاہر کرتے ہیں ۔ خواہش کی سطح پر تینوں اپنے آپ کو مجبور کرنیوالی خواہش کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور محرکات اور باضابطہ خواہش (ویراگیہ) کے مابین کشمکش ہوتی ہے ۔ وقوف کی سطح پر تینوں گن بطور لاعلمی خیر و ناقص عقل اور علم کامل کے طور پر عمل کرتے ہیں ۔ ان گنوں کے زیر اثر ذہن کی عام حالت یکسانی الم ، اور لذت کی رہتی ہے ۔ اس طرح سے ذہن کے لئے بھی تینوں گن اس طرح سے شرط ہیں (یعنی یہ بھی تری گنیہ ہے) جس طرح سے کہ جسم کے لئے ہیں ۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ تین گنوں کا تعقل ایک وسیع ترین اور مفید ترین تعمیم ہے جس تک کہ فلسفہ پہنچ سکا ہے یہ اشیائے مدرکہ اور ذہن کی ان تمام حالتوں پر حاوی ہے جن کو ہم جانتے ہیں۔ ہر وہ شئے جو متغیر ہوتی ہے۔ ہر وہ شئے جو پرکرتی سے خارج ہوتی ہے اس کے اندر آجاتی ہے اور یہ ان سب کو ایک عام تعقل کے ماتحت جمع کر دیتا ہے یعنی گن کائنات خارجی کے اظہار کے لئے تین شرطین ہو جاتی ہیں یہ خارجی اشیا کا جمود ذہن کی خودکاری اس کا خواہش کے تابع ہونا اس کی فہمی قوتوں کی ناکامی اس کا لذات والم سے بےحس ہونا یہ تمام باتیں ایک لفظ تمس کے ماتحت جمع ہیں تمس کے لغوی معنی گلا گھٹنے کے ہیں اور اصطلاحاً تاریکی کے معنی میں آتا ہے۔ اس کے اندر یہ یہ تمام خصوصیات جمع ہیں اور یہ اظہار مادہ کی ایک شرط ہے۔ اسی طرح سے رجس حرکت پر حاوی ہے۔ خواہ تو وہ قوت کی بنا پر ہو یا ہیجان کی بنا پر ہو یا خواہشوں کی کشمکش کا نتیجہ ہو یا غلط فہمی اور الم کی بنا پر ہو۔ لغوی اعتبار سے رجس کے معنی اس دھندلی اور رنگین روشنی کے ہیں۔ جو تاریک زمین اور روشن آسمان کے مابین ہوتی ہے۔ اور یہ اس حالت کو نہایت صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے توازن عدل ضبط نفس صحت فہم اور لذات کا تعقل ستوہ گے طور پر کیا جاتا ہے۔

یہ تینوں گن کسی شئے کے اوصاف نہیں بلکہ مادہ کے قوانین ہیں اور وہ اشکال ہیں جن میں کہ مادہ اپنے آپ کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کارل پیرسن نے طریق حکمی کی تعریف کی ہے وہ کہتا ہے کہ طریق حکمی واقعات کو ہوشیاری اور محنت کے ساتھ ترتیب دینے ان کے تعلقات کا باہم مقابلہ و موازنہ کرنے اور آخر کار تربیت یافتہ تخیل کی مدد سے کسی ایسے مختصر دعوائے یا نظریہ کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جو مختصر الفاظ میں بہت سے واقعات کا احاطہ کر لیتا ہے۔ اسی قسم کا نظریہ یا اصول حکمی قانون ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے گن مادہ کے اساسی قوانین ہوتے ہیں۔ لفظ قانون چونکہ ایک قانون ساز کے وجود پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم (جیسا کہ بوٹز کہتا ہے) اس رواجی خیال کو نہ چھوڑ دیں جس کے مطابق قوانین حقیقت کو ایسی موجودہ بالذات قوت سمجھا جاتا ہے

جو حقیقی و واقعی پر تصرف رکھتی ہے۔ تو یہ لفظ غیر تشفی بخش سا ہوگا۔ یہ فکر کی
ان عام اشکال کے علاوہ نہیں ہوتے جن میں ایک ایسی روح جو عالم کے دور پر
غور اور اس کی مختلف حرکات کا مقابلہ کر کے اس کو ایک مختصر کلمہ
ادا کر دے۔ اس طرح سے مختصراً جو کچھ کہا جاتا ہے۔ وہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کا تحقق،
خود اشیا کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کہ اپنی حالت پر ہوتی ہیں اور اپنے عمل کے
مطابق عمل کرتی ہیں، جس سے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم ان کے طرزِ عمل کو
کسی قانون کی مثال سمجھیں۔ ہر وہ شئے جس کو ہم قانون یا دنیا کا
ضابطہ خیال کرتے ہیں۔ وہ دنیا ہی کا عین ہوتا ہے اور اشیاء کی طرف ہم جو
اس طرح سے نظر ڈالتے ہیں کہ گویا یہ اس سے جدا ہیں اور ان کو اپنی قوت
کسی اور ایسی شئے سے حاصل ہوتی ہے، جس کے اس عین کو تابع ہونا چاہئے تھا
ایک غلط طریقہ ہے مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اس سے بچ بھی نہیں
سکتے"۔ (فلسفۂ مذہب صفحہ ۷۶) بہ الفاظ دیگر مادہ کی فعلیت نے قوانین بنائے
ہیں۔ قوانین نے مادہ کی فعلیت کو پیدا نہیں کیا۔ یہ تینوں قانون یا گن
ہر جگہ مادہ کی اظہار کی شرط ہوتے ہیں۔ جو شئے مادی نہیں ہے یعنی پرشہ
یا شعور ہے وہی انہی سے ہے جو کبھی گنوں سے متاثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ گنوں کا
تعلق غیر متغیر آتما کے حلقہ سے نہیں ہے۔

یہ امر کہ مادہ زمان و مکان اور علت کے تابع ہے اس کی وجہ یہ
ہے کہ یہ بہ اعتبار ساخت سالماتی ہے اور بہ اعتبار عادت تری گنیہ ہے۔
اگرچہ ارتقائے مادہ زمانے کے تابع ہے، مگر خود مادہ فنا نہیں ہو سکتا۔
انفرادی پرشہ ممکن ہے اس سے رو گردانی کرے اور اس کو نظر انداز کر دے
مگر اس کا وجود ختم نہیں ہو جاتا اور جب کائنات کا مالک اپنی قوتوں کو اس سے
ہٹا لیتا ہے تو اس کے ارتقا میں محض کچھ مدت کے لئے خلل واقع ہوتا ہے۔
کیونکہ پرلیہ کے زمانے میں مادہ است کے طور پر اس طرح اویکتہ یعنی غیر ظاہر
صورت میں موجود ہوتا ہے جس طرح سے کہ بیج کے اندر گل ۔ (شنکر)

(۹) عالم کی تاریخ عمل و سکون کے واقعات پر مشتمل ہے جو یکے بعد دیگرے

ہوتے ہیں۔

مادہ ہردم عالم تحول میں ہے سب سے بڑے میقاتی تغیر پرلیہ اور کلپہ ہیں۔ پرلیہ وہ زمانہ ہے، جس میں مادہ غیر ممیز ہوتا ہے۔ اس وقت اس کا وقوف نہیں ہوسکتا اس حالت میں گن خفتہ ہوتے ہیں شعور بھی غیر ممیز ونا معلوم ہوتے ہیں۔ کلپہ ایک عالم یا متعدد عالموں کے نظام کے اظہار کا زمانہ ہے مغربی علماء کا یہ خیال ہے کہ کائنات کے ظاہر ہونے اور کبھی نہفتہ ہوجانے کا نظریہ وید کے قدیم ترین زمانہ میں نہ تھا حالانکہ رگ وید یہ کہتی ہے کہ" برہما نے اسے پہلے کی طرح پیدا کیا"۔ لیکن مغربی علماء اس امر کو فراموش کرجاتے ہیں کہ تین ویدوں کا باعث تدوین تو محض یجن یعنی اغراض قربانی ہیں اور ان کی تدوین سے کسی مذہبی کتاب کی تدوین مقصود نہ تھی۔ اس اعتبار سے تو اپنی شد تک محض اپاسنہ (مراقبہ) کے قواعد ہیں اور مذہبی مسائل اگر کہیں ان میں آتے ہیں تو بالواسطہ اور کنایتہً آتے ہیں۔ اس وجہ سے اگر ان کتابوں میں ان مسایل کے بہت کم حوالے ہیں یا مطلق ہیں ہی نہیں تو محض اس کو اس امر کی دلیل نہیں قرار دیا جاسکتا کہ قدیم فلاسفہ نے اس مسئلہ کو حل نہیں کیا تھا۔ اس کی محض یہ وجہ تھی کہ کل وید (پہلے اور بعد کے حصے یعنی اعمال اور مراقبہ کے اجزا) محض عبادات ورسوم کے ضوابط تھے ان کی نظری اور عملی تشریح کے لئے مماسوں ضرورت لاحق ہوئی۔ پس اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ میقاتی خلق وفنا کا نظریہ جو ہندوستان میں عرصہ سے تسلیم ہوتا چلا آرہا ہے ہندوستانی فلسفہ کے قدیم ترین قرون سے متعلق نہیں ہے۔

یہ نظریہ اس قدر پیچیدہ اور مشکل بھی نہیں ہے جس کے لئے فلسفہ کی کوئی طویل ترقی پہلے سے فرض کرنی پڑے۔ انسان قدرۃً اپنی ساخت سے کائنات کی ساخت کی طرف متوجہ ہوتا ہے قدیم ترین زمانۂ وحشت میں وہ اپنے افکار و عواطف کو گردوپیش کی چٹانوں درختوں اور حیوانوں سے منسوب کرتا تھا۔ اسی طرح سے وہ آج بھی زور اور قوت کے تعقلوں کو

جن کا اس کو اپنے جسم میں شعور ہوتا ہے، اپنے گرد و پیش کی چیزوں تک وسعت دیتا ہے اور اس سے کائنات کی توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ اسی طرح سے قدیم زمانہ میں انسان اپنے جسم کے خواب و بیداری کے تغیرات (یعنی جاگرتہ اور سپشتی) کو کائنات تک وسعت دیتا تھا اور اس سے برہما کے عمل یعنی کلپیہ اور خواب یعنی پرلیہ کے تصورات قائم کرتا تھا۔ اس تعقل میں کوئی ایسی جدید بات نہیں ہے جو فلسفۂ ہنود کے مورخ کو اسے بعد کے زمانہ سے منسوب کرنے پر مجبور کرے۔

یہاں یہ بات بتا دینی ضروری ہے کہ لفظ نیتہ جس کا ترجمہ عموماً ابدی کیا جاتا ہے اس کے معنی غیر محدود مستقبل کے نہیں جیسا کہ مغرب میں سمجھا جاتا ہے۔ ابد تو بہر حال زمانہ ہوتا ہے۔ صرف اس کی حدود میں بے حد فصل ہوتا ہے۔ جس طرح غیر محدود مکان بہر حال محدود مکان ہوتا ہے۔ صرف اس کے آغاز و انجام میں بے حد فاصلہ ہوتا ہے یہ دونوں ترکیبیں عام طور پر استعمال ہوتی ہیں اور بہت لوگ یہ جانتے ہیں کہ یہ محض الفاظ ہیں جن کے کوئی خاص معنی نہیں ہیں۔ برخلاف اس کے فلسفۂ ہند میں ہمیشہ نتیہ سے اس کلپیہ (عالم) کے ختم تک کا زمانہ مراد ہوتا ہے تسیہ پران کا اشلوک کہتا ہے کہ حیات جاودان (یعنی امری تتوہ) سے اس وقت تک زندہ رہنا مراد ہوتا ہے کہ تمام ذی روح مر جائیں (یعنی جب تک پرلیہ کا آغاز ہو) تین لوکوں کی مدت (ترلوک) تک جسم بدلنے سے محفوظ رہنا زندگی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس طرح زمانہ کو ہم جانتے ہیں اس طرح اس کو پرلیہ کی حالت تک وسعت دینا بے معنی ہوگا۔ زمانہ ایک ذہن مدرک کی حالتوں کے تغیر سے علاقہ رکھتا ہے اور اس لئے جب خود اذہان کا وجود نہ ہوگا اس وقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فلسفۂ ہند کالہ (زمانہ) کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے کھنڈ اور اکھنڈ۔ غیر مسلسل اور مسلسل ہم جس زمانہ کو جانتے ہیں وہ صرف اول الذکر قسم کا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا زمانہ جس کو ذہنی حالتوں کے تغیر سے

کوئی علاقہ نہیں ہوتا، اس کو ہم بہ مشکل سمجھ سکتے ہیں کیونکہ یہ تجربۂ انسانی سے ماورا ہے ۔ میت ۔ اُپ ۔ ششم ۔ ۱۵ کہتا ہے کہ "برہما" کی دو صورتیں ہیں کالہ اور اکالہ ۔ زمان اور غیر زمان ۔ جو شکل اس کی سورج سے پہلے ہے وہ اکالہ اور اس میں اجزا نہیں ہیں ۔ جو سورج کے بعد ہے وہ زمانہ ہے اور اس کے اجزا ہیں اتھر وید کے ۱۹/۵۳ ۔ ۵۴ میں کالہ کو جو تمام چیزوں کا مبدا اور حاکم کہا گیا ہے تو اسی اکھنڈ کے معنی میں کہا گیا ہے اور بھگ گیتا نمبر ۱۱ ۔ ۳۲ میں ایشور کرشن کی زبانی کہتے ہیں کہ "میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں" تو اس میں بھی اکھنڈ ہی مراد ہے ۔"

(۱۰) عناصر لطیف جن سے تمام اشیائے عالم نے ترکیب پائی ہے انسان کے حواس خمسہ کی طرح سے پانچ ہیں ۔

عناصر لطیف یعنی سکشمہ بھوتہ ابتدائی حس خیال کئے جاتے ہیں چنانچہ شامہ ۔ ذائقہ ۔ باصرہ ۔ لامسہ ۔ انسان سے باہر بھی ایک خفیف سی شکل میں پائے جاتے ہیں ۔ اکثر مذاہب میں ان کو تن ماترہ کہتے ہیں اور یہی خالص حس کی جڑ ہے ۔ حواس خمسہ کے مطابق پانچ تن ماترے ہیں جو اپنی ترکیبات و امتزاجات سے استلو بھوتہ یا اشیائے عالم پیدا کرتے ہیں ۔

اہل مغرب کی سائنس مادی ساخت کے انتہائی عناصر کو ایک برقی ذخیرہ یا عنقود قرار دیتی ہے جس میں ایک طرح کی اثیری طاقت ہر وقت موجود رہتی ہے ہر ذیلی سالمہ اپنے برقی ذخیرہ کیساتھ مستقل یا اصلی اثیری قوت کی ساخت سے گھرا رہنا چاہئے ، اس کے معنی یہ ہیں کہ اثیر کامل طور پر سیالی شئے نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض ایک طرح کا لوچ اور لچک ہوتی ہے اس لئے کل یا جز میں ایسا حصہ ضرور ہونا چاہئے جو کلیتہً یا جزواً اثیر کی اصلی قوت کا عنقود ہوگا ۔ اور یہ مقام ایسا ہوگا جہیں تسلسل واسطہ ٹوٹ چکا ہوگا ۔ مگر اس کے ٹکڑے جوڑ کر ان پر لیپ پوت کی گئی ہے اگرچہ وہ پوری طرح سے بیٹھے نہیں اور اس مقام کے ارد گرد باقی قوت کے آثار موجود ہیں ۔ (لامر اثیر وہ مادہ صفحہ ۲۶ و ۲۷)

اس طرح سے مغربی ارباب فکر نے انتہائی اعتباری و ریاضیاتی قابلیت سے اکاشہ یعنی ایثر کا تصور قائم کیا ہے اور اس کو کچھ اس طرح سے ڈھالا ہے کہ یہ ارتعاشات نور کی بنیاد کا کام دیسکے۔ کلارک میکسویل نے برق و نور کو ایک شئے ثابت کیا ہے۔ پس ایسی ایثری موج کے متعلق جس میں بجلی بھری ہوئی ہو، یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایسی شئے ہے جس سے ہمیں روپ تناترہ یعنی ابتدائی و ناقص قسم کی روشنی کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے لیکن مغربی حکیم نے اس مسئلہ پر غور نہیں کیا ہے کہ بو ذائقہ اور آواز کیا ہے۔ کیا یہ بھی ایثری امواج ہیں اگر علاوہ امواج ہیں تو کس قسم کی ایثری امواج ہیں۔ فلسفۂ ہند کے اکثر مذاہب یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی ایثری تغیرات ہیں۔ یعنی یہ تن ماترے ہیں جو حسوں کی جڑیں ہیں۔ صرف ویشی شیکا ان کے اور نیز نور کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ تغیرات نہیں بلکہ سالمات کے ادھاف ہیں اس طرح ان حسوں کی بنیاد کی توجیہ کرنے کے لئے چار مختلف قسم کی ایثری امواج کی ضرورت لاحق ہوگی۔ ان کے علاوہ آواز ہے جس کے متعلق ہندو فلسفہ یہ کہتا ہے کہ یہ بے موج غیر متغیر اور غیر سالماتی ایثر کی کیفیت یا صورت ہے۔ جدید سائنس آواز کو ارتعاشات ہوائی قرار دیتی ہے۔ ہندوؤں کا خیال یہ ہے کہ ہوائی ارتعاشات کے پردہ میں جو ایثری تغیر ہوتا ہے وہ اس قسم کا نہیں ہوتا، جس سے کہ سالمہ بنتا ہے اور یہ تغیری آواز کی بنیاد ہے اس خیال میں کہ پانچوں حسوں کے مطابق ایثر کے پانچ مختلف تغیرات ہوتے ہیں کوئی بات ایسی ناقابل یقین نہیں ہے جسم انسانی کے باہر یہ تامسہ یا قوت مخالف کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اور عناصر کائنات میں آلات حس کے اندر یہی ایثری تغیرات ساتویکہ یعنی توازن کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس لئے انسان کو ان کا احساسات کے طور پر ادراک ہوتا ہے۔ اہل مغرب کی سائنس مختلف حسوں کے خارجی اسباب کا تصور مختلف قسم کے ارتعاشات کے طور پر کرتی ہے۔ اس سے یہ لاینحل مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ جسم انسانی سے خارج کا ارتعاش کسی عصب سے ٹکرانے کے بعد حس کیونکر بن سکتا ہے۔ نور یا آواز کا بطور ارتعاش

کے تعقل کرنا عالم طبیعی کے لئے ان کے خواص کی تحقیق کرنے میں مفید ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ دعویٰ کرنا کہ یہ ارتعاش واقعاً ہوتا ہے۔ اور یہ ہمارے فکر سے علیحدہ بھی ایک مستقل حقیقت ہے، اور یہ حس اس واقعہ کی مظہری نقل ہے جو شعور اپنے لئے کرتا ہے محض غیر فلسفیانہ ہے۔ کیونکہ ارتعاش محض ذہن کا ایک تعقل ہے جو خود جسم کی حرکت کے تجربہ سے حاصل ہوتا ہے اور خود یہ محض مظہری استحضار ہوتا ہے۔ علاوہ بریں اگر شعور کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ ارتعاشات کا حسوں کی صورت میں جواب دیتا ہے تو یہ بھی غیر فلسفیانہ بات ہوگی یہ (بہ الفاظ یوگ سوتر) وکلپہ یعنی الفاظ کی ایک صورت ہے لیکن معنی میں اس کے مطابق کوئی شئے نہیں ہے۔ (۱-۹) شعور سے اگر ہم کوئی تصور منسوب کرسکتے ہیں تو ہندو فلسفہ کے مطابق محض روشن ومنور کرنے کا تصور منسوب کرسکتے ہیں، یعنی ایسی شے کا جو ایسی شئے کو ظاہر وروشن کرتی ہو جس کا وجود بصورت دیگر تاریکی وگمنامی میں پڑا ہوتا۔ شعور کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ارتعاشات کے جواب میں عمل کرتا ہے ایسی شے سے حرکت وعمل منسوب کرنے کے مساوی ہے جس سے حرکت وعمل منسوب نہیں ہوسکتا۔ یہ عامل متحرک نہیں ہے یہ ایسی شئے نہیں ہے جو ارتعاشات کو احساسات میں تبدیل کردیتی ہو۔ یہ ایسی مشین نہیں ہے جو ارتعاشات کو (یعنی مادی کثرات کی باقاعدہ بے ترتیبی) کو ذائقے اور بو میں بدل دیتی ہو۔ اس قسم کی توجیہ تو بدترین درجے کی مابعد الطبیعیات ہوگی یعنی ہم زبان اور الفاظ کو جہالت ونا واقفیت کے چھپانے کے لئے استعمال کریں گے نہ کہ خیال کو واضح کرنے کے لئے۔ شعور روشن ومنور کرسکتا ہے۔ شعور ہوشیار کرسکتا ہے اور شے سے واقف کرسکتا ہے جو بغیر اس کے نامعلوم وغیر محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ تصور کرنا بہت دشوار ہے کہ یہ ارتعاش میں متغیر ہوسکتا ہے جس کی طبیعی توجیہ یعنی آواز روشنی گرمی بجلی اور حتی کہ عصبی ہیجان ارتعاشی حرکات کی بنا پر ہوتی ہے، جو صرف انکی جہت اور ان کے وقفہ سے متغیر ہوتے ہیں بقول ہنٹ محض ایک گمرنٹ ہے یا یوں کہو کہ ایک علامت ہے یا ایک عمل ہے جو اشیاء کے

مختلف اوصاف کو ایک عنوان کے ماتحت مرتب کرنے کے لئے اختیار کیا گیا ہے۔ یہ عمل ایسی نظری اہمیت رکھتا ہے جیسے کہ حفظ مصطلحات کا وہ طریقہ رکھتا ہے جس میں اشکال کے یاد رکھنے کے لئے ان کے مطابق حروف فرض کر لئے جاتے ہیں اور اس طرح سے اشکال ذہن میں محفوظ رہتی ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اشکال فی الواقع حروف ہوتی ہیں۔ بلکہ اشکال کے بجائے حروف فرض کر لینے میں سہولت ہوتی ہے اور عملی فائدہ بھی ہے اس لئے حروف فرض کر لئے جاتے ہیں (ذہن و دماغ صفحہ ۴۳) حرکت بھی پانچ حسوں کی طرح سے ایک مظہر ہے اور اس کی حقیقت کی بھی وہی نوعیت ہوتی ہے۔ لیکن اس کی پیمائش زیادہ سہولت کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ ورنہ عالم طبیعیات تمام حسوں اور تمام حرکتوں یعنی کل مظاہر کی صورت کے طور پر اسی طرح سے توجیہ کر سکتا جس طرح سے ہندو صوفیا آواز کے طور پر توجیہ کرتے ہیں۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے تو یہ محض اتفاقی امر ہے کہ ہماری بصری اور عضلی حسوں نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے کہ ہم اور حسوں کی توجیہ بصر اور عضلات کے خیالی واقعات سے کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حرکت کی آواز کے طور پر توجیہ کرنا اسی طرح سے صحیح ہے جس طرح آواز کی ارتعاشات کے طور پر جسم کی لمبائی کو ایک گز لمبی چھڑی سے ناپنے کے بجائے انسان اس کی آواز سن سکتا ہے کیونکہ دو رسیوں کی آواز اگر ہم کو معلوم ہو تو ہم اس سے ان کی لمبائی کا فرق معلوم کر سکتے ہیں بلکہ یہی نہیں ان کی مطلق لمبائی بھی معلوم کر سکتے ہیں (ایضاً صفحہ ۴۴) اس طرح سے تمام علمی نظریات کو سمعی واقعات کی صورت میں ڈھالا جا سکتا ہے اور آواز کو کل مادی صورت کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے اور اس طرح سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہندو آواز کو (نادہ) یعنی غیر مظہر کا اظہار اولیں کیوں کہتا ہے۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہوا ہے کہ ارتعاش اصلی واقعہ ہے اور حس اس کی مظہری اشکال ہیں۔ اگرچہ اس خیال میں جدید ترین یورپی فلسفہ موجود ہے مگر پھر بھی فلسفیانہ نقطۂ نظر سے یہ محض بیہودہ ہے۔

علاوہ بریں یہ کہنا کہ ارتعاش شعور کو متاثر کرتا ہے، ایک ایسی شے سے تغیر منسوب کرنا ہے، جو غیر متغیر ہے۔ فلاسفۂ ہند کی توجیہ کم از کم قابل فہم تو ہے۔ حس جسم کے باہر بھی اسی طرح سے موجود ہے جس طرح سے جسم کے اندر ہے لیکن جسم کے اندر یہ ذات شاعرہ سے منور ہوتی ہے جس متعلق اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ جانتا ہے جب تک اس کو کوئی جانتا نہیں، اس وقت تک یہ غیر محسوس ہوتی ہے۔ حس جسم کے باہر بھی بطور حس کے موجود ہے اور پانچوں حسوں سے مل کر کل اشیائے عالم بنی ہیں۔ اسی اعتبار سے یہ دنیا کے عناصر خمسہ ہیں۔ اور اسی وجہ سے دنیا کا ذہن کو ادراک ہو سکتا ہے پس آواز سماعت کے اندر ہو یا کائنات کے اندر یہ بہرحال آکاشہ کی ایک خاص صورت ہوتی ہے سماعت کا آلہ اور ادراک اور شے مدرک یعنی آواز دونوں ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں، دونوں آکاشہ یا شبد و تنماترے یا خالص آواز کی حس ہوتے ہیں۔ صرف جسم کے باہر جو آکاشہ ہوتا ہے وہ خالص نہیں ہوتا۔ یہ اس طرح سے غیر مخلوط نہیں ہوتا جس طرح سے کہ سماعت کا آکاشہ ہوتا ہے بلکہ اس میں ہوا وغیرہ ملی ہوتی ہے۔ پس خارجی آکاشہ کے شبدہ (یعنی جوہر صوت) کو سامع کے کان تک پہنچنے سے پہلے مادہ یا دھوانی یا ارتعاشات ہوا کی صورت میں ظاہر ہونا چاہئے چنانچہ جے منی کی مماسہ سوتر ۱۔۳ء کی شرح میں ایک شارح لکھتا ہے، خلوص ساجو ادراک صوت میں مزاحم ہوتی ہے وہ ان ہوا کی لہروں سے دور ہو جاتی ہے جو متکلم کے منہ سے نکلتی ہیں اور اسی طرح سے آواز قابل ادراک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے حواس میں وقوف صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ جو جوہر خارجی عالم میں ہے وہی آلات حس کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ یہی عناصر خمسہ ہیں جن کے متعلق بہت کچھ غلط فہمی ہوتی ہے اور جن کا بہت مضحکہ اڑایا گیا ہے۔ ہندوؤں کے پانچ تنماتروں یا پانچ عناصر یا پانچ ایتھری اشکال کی موجودگی کا نظریہ جس سے وہ پانچوں حسوں اور پانچوں حسی مادوں کی توجیہ کرتے ہیں کسی طرح عقل یا جدید طرز فکر کے مخالف نہیں۔

(۱۱) کائنات میں جس قدر توانائی ہے وہ سب ذاتی اور شخصی ہے یعنی یہ شعور کے ساتھ وابستہ ہے اگرچہ اس کے مدارج شدت مختلف ہوں

(۱۱) شعور اور غیر شاعر مادہ کے علاوہ مظاہر کائنات کی سب سے بڑی تقسیم جو کی گئی ہے وہ توانائی کی ہے توانائی ان دونوں کے مابین رابطۂ اتحاد ہے۔ توانائی کے اظہار کا سب سے پہلے جو ہم کو علم ہوتا ہے وہ اس قوت سے ہوتا ہے جو ہم کو اپنے گرد وپیش کی اشیاء پر ردعمل کرنے یعنی ان کی وضع و حالت میں تغیر پیدا کرنے کے لئے صرف کرنی پڑتی ہے اسی وجہ سے جب ہم اجسام کو اپنی وضع و شکل بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی قوت ان پر عمل کر رہی ہے دنیا میں حیوانات کے علاوہ اور کسی شئے سے اگر قوت کا اظہار ہو تو اس کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور نہ ہوگا۔ اس نظریہ کو میکانکی نظریۂ عالم کہتے ہیں۔ اور یہ خیال موجودہ زمانہ کی فکر پر غالب ہے۔ اس کا عکس یہی ہے کہ عالم میں قوت کا تمام تر ظہور شاعر وجودوں سے ہوتا ہے اب وہ خواہ تو مرئی ہو یا غیر مرئی۔ اس نظریہ کو ارواحی نظریۂ عالم کہتے اس کی آدھی تشریح ہندوستان کے تمام فلسفی فرقے تسلیم کرتے ہیں۔ ان نظریات میں سے آدھی دیوتہ کا نظریہ اس میں شک نہیں کہ سب سے زیادہ قرین صحت ہے کیونکہ اپنی قوت کو محسوس طور پر صرف کرنا ہماری زندگی کی ایک مقرون حقیقت ہے۔ برخلاف اسکے ایسی قوت کا تصور جس کے ساتھ شعور نہ ہو محض اپنے سے ایک انتزاع کر لینے کے مساوی ہے۔ میکانکی نظریہ اقلیدس کے نظریۂ مکان کی طرح سے کائنات کے سمجھنے میں بہت ہی مفید ثابت ہوا ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی عالم کے تجربہ میں ادراک نہیں ہوتا ہے۔ جدید سائنس نے کائنات کے میکانکی نظریئے کے اثر میں بے حد ترقی کی ہے۔ اسی وجہ سے لوگ یہ بات بھول گئے ہیں کہ یہ محض انتزاع ہے اور شعوری تجربہ کی حقیقت نہیں ہے۔

ایک نظریہ تو ان تینوں یعنی شعور توانائی و مادہ میں سے صرف

شعور کو حقیقی وجود کہتا ہے اور مادہ اور توانائی کو پراکرتی یا خارجی شئے قرار دیتا ہے یہ نظریہ بھگوت گیتا کا ہے (۸-۴-۶) مجھ سے خارج سالماتی اشیا آٹھ قسم کی ہیں ۔ خاک، آب، آتش آکاشہ منس بدھی اور اہم کارہ۔ یہ ادنیٰ ہے۔ اب اے قوی بازو والے میری پراکرتی کا حال سن جو اس سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ یہ وہ ہے جو ذی روح ہو جاتی ہے اور جس سے کائنات قائم ہے یاد رکھ کہ یہ دونوں تمام موجودات کے لئے بمنزلۂ شکم مادر کے ہیں"۔ دوسرا نظریہ پراکرتی کو خارج کر دیتا ہے اور شعور اور شکتی یعنی توانائی کو جسے اکشرام بکا یعنی مادر عالم بھی کہا جاتا ہے کائنات کا جزو اعظم قرار دیتا ہے ۔ انندہ لہری کہتا ہے "شیو صرف اس وقت پیدا کر سکتا ہے جبکہ یہ شکتی کے ساتھ مواصل ہوتا ہے ۔ یہ شاکتہ کا نظریہ ہے جس نے آخری دور کے ہندو فلسفۂ کو بہت کچھ متاثر کیا ہے ۔جس نظریہ تک جدید سائنس پہنچی ہے جس میں فطرت یعنی مادہ کو توانائی سے متحرک کیا ہے اور شعور کو قطعاً خارج کر دیا ہے اس کا ہندؤں کے فلسفے میں پتا نہیں چلتا ۔کیونکہ ہندؤں کا تمام تر فلسفہ ارواحی ہے ۔حتیٰ کہ سانکھیہ یوگہ، پرومماسہ اور ویشیشکہ کے متوترجو برتر ہستی اور حقیقی ذات کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور کائنات کے لئے پرم برہما تو کیا اخلاقی حاکم بھی تسلیم نہیں کرتے وہ بھی ادھی دیوتہ معبودوں کے اس سلسلہ یعنی اُن دیوتاؤں اور ایشوروں کو تسلیم کرتے ہیں جو فطرت میں رہتے ہیں اور اس سے عمل کراتے ہیں ان میں سے بعض دیوتا تو کم از کم روحانی اور اخلاقی اعتبار سے انسان سے بلند بھی نہیں ہیں ۔ کیونکہ انسان ایسی دنیا ہے جس میں کائنات کے تمام عناصر موجود ہیں ۔ یہ خود پرش ہے ۔ اس کا ذہن اس کے آلات حس اور اس کے آلات عمل مختلف دیوتاؤں کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کے اجسام لطیف و ممیز عناصر کو ظاہر کرتے ہیں پس چھوٹے پیمانے پر اس میں کل کائنات موجود ہے ۔لیکن دیوتا گو ان کا میدان عمل بہت بڑا ہے پھر بھی دنیا کے اجزا ہیں ان میں سے ایک کو ایک عنصر سے سروکار ہوتا ہے اور یہ ایک عضو رکھتے ہیں جس سے اس پر حکومت کرتے ہیں ۔ ان میں سے

اکثر وہ اخلاقی اور علمی ترقی بھی نہیں کر سکتے جو انسان کر سکتا ہے۔ ارواحی نظریئے بے ڈھنگی صورتوں میں دنیا کی وحشی اقوام میں رائج ہیں۔ اس لئے مغرب والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ نظریئے وحشیوں کے لئے موزوں ہیں۔ لیکن سچا اور پکا فلسفی فلسفیانہ نظریات کی قیمت کا تفوق نسل سے اندازہ نہیں کرتا ارواحیت کے متعلق اس زمانے کا تعصب مادیت کا ایک رُخ ہے۔ جو مغرب کے دل پر مستولی اور اس میں شک نہیں کہ ایک تصوریتی جنگلی کو دورِ حاضر کے ایسے محل سربد سے بہتر وجدان ہو سکتا ہے جس کے قلب کو مادیت کے کیڑے نے کھا ڈالا ہو۔ ارواحیت کے متعلق موجودہ زمانہ کے اہل مغرب کا تعصب ایسا ہے جیسا جبریت کے متعلق ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ذی شعور ہستیوں کا کردار لازمی طور پر غیر متیقن اور مقررہ قوانین کے باہر ہونا چاہئے

لیکن کردار انسان کا ہو یا فطرت کا چونکہ جسم و نفس پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے اس کو ہمیشہ مقررہ قوانین کے تابع ہونا چاہئے۔ انسان اور فطرت میں جو اس کے ساتھ اطلاعی شعور ہوتا ہے، اس میں یہ قوت نہیں ہوتی کہ اس کو غیر متیقن یا مادہ کے ابدی قوانین کے باہر کر دے لہٰذا اگر اعمال فطرت کی خطا نہ کرنے والی مشینری کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ یہ دیوتاؤں کے شعور کی روشنی سے منور ہے تو کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔

مگر بد قسمتی سے لفظ ارواحیت کچھ غیر موزوں ہے کیونکہ اس سے خرافات پرستی واوہام پرستی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مگر یہ نظریہ کہ فطرت کے تمام اعمال کی تہ میں مختلف اقسام اور مختلف مدارج کی ارواح مضمر و کارفرما ہوتی ہیں کسی طرح سے وحشیانہ نہیں ہے۔ دنیا کے اکابر فلاسفہ نے اس کو تسلیم کیا ہے اور اس کی تشریح و توضیح کی ہے۔ بعض تو ایک خدا کو مانتے ہیں اور بعض متعدد خدا مانتے ہیں جو معبود ملائکہ قوتیں دیوتا اور ایشور کہلاتے ہیں صرف مادیت ہی مخالف ہے۔

لیبنٹز جس کو نیوٹن کی طرح سے موجودہ علمی فکر کی پیدائش کے وقت مسند صدارت پر بیٹھنے کی عزت حاصل تھی اس نے اس خطرے کو محسوس کیا تھا

کہ کہیں یہ فکر اس ذہنیت کو فراموش نہ کر دے جو فطرت کے پردے میں کارفرما ہے اور اس نے اس کی سختی سے مخالفت کی تھی۔ اپنی مابعد الطبیعیات کی انیسویں فصل میں وہ کہتا ہے میکانکی توجیہ جہاں تک صحیح ہے وہاں تک اس کو میں تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن اس کی بنا پر اگر ہم اس ذہانت کو قطعاً نظر انداز کر جائیں جو فطرت کے پردے میں کام کر رہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ گویا ایک بادشاہ کے اہم مقام کی تسخیر کر لینے کی مورخ یہ وجہ بیان کرے کہ یہ فتح بارود کے ذرات سے ہوئی جو توپ میں شعلۂ آتش سے مس ہوے اور پھر یہ اس طرح سے پھیلے کہ اپنے ساتھ سخت اور ٹھوس جسامت کی شئے کو لے گئے اور اس مقام کی دیواروں سے ٹکرا دیا اور چھوٹے چھوٹے ذرے جن کی توپ بنی ہوئی تھی باہم اس قدر جڑے ہوے تھے کہ اس صدمے سے وہ علیحدہ نہیں ہوے۔ گویا وہ اس تسخیر کی اس طور سے توجیہ کرے اور یہ نہ کہے کہ فاتح کی دوربین نظر نے کس طرح صحیح وقت اور صحیح ذرائع اس کے لئے انتخاب کئے اور کس طرح اس کی قابلیت نے رکاوٹوں کو دور کیا (ایضاً صفحہ ۲۵) لیبنز اس استدلال کو اس لئے استعمال کرتا ہے کہ فطرت کے پردے میں خدائے واحد و برتر کی ذہانت کو کارفرما ثابت کرے۔ لیکن اگر اس اعلیٰ ذہانت کے تحت چند اور ذہانتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو اس سے استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہذا ارواحیت کے تعقل کو جس قدر وحشی زمانے کی یادگار بتایا جاتا ہے اس قدر یہ ہے نہیں۔

(۱۲) یہ قوت پران ہے جو روح اور مادہ کے مابین واسطہ ہے۔

اہل مغرب کی سائنس ہر قسم کی قوت کا حرکت کے طور پر تعقل کرتی ہے اب وہ حرکت جو ہو یا مکثراتی! ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قوت کی تمام اشکال کی یہ تصویر ایسی حقیقت نہیں ہے جو ہمارے ذہن سے علیحدہ و مستقل اپنا وجود رکھتی ہو۔ یہ ایک تعقل ہے جس کو ہم نے اس لئے قائم کیا ہے کہ یہ ہمارے تامل کی ان مختلف طبیعی مظاہر کے سمجھنے میں مدد کرے جن کو ہم ایک تصور میں جمع کرنا چاہتے ہیں اور یہ عالم تصورات کے باہر

لازمی طور پر صحیح بھی نہیں ہے فلسفۂ ہنود حرکت کو نہیں بلکہ پران کو کائنات کی اصل قوت قرار دیتا ہے۔ پران کا یہ تخیل کہ یہ ایسی قوت ہے جس میں شعور بھرا ہوا ہے اور جو اس وقت اپنے کو توانائی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جس وقت مادہ پر عمل کرتی ہے اور اسی وقت پرشہ کہ باہر ہوئی ہوتی ہے عالم کی ادھی دیوتہ توجیہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

سانکھی یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ پران کی ابتدا پرش سے ہو سکتی ہے اس گروہ اور اس ملحق گروہ یوگ کے فلسفی زیادہ سے زیادہ یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ پران مادہ میں اس وقت عمل کرتا ہے جب پرشہ اور پراکرتی میں اتحاد ہوتا ہے۔

اگر فطرت کی قوتیں (یعنی دیوتا) فطرت کے پردے میں موجود ہیں تو اس کی تمام تر قوت بالآخر غیر مادی ہوگی۔ انسان یا حیوان جو قوت صرف کرتا ہے وہ دراصل عصبی قوت ہوتی ہے۔ حیوانات کی تمام تر قوت جب تک کہ عضلات سے باہر ہو کر خارجی اشیاء پر عمل نہیں کرتی عصبی قوت ہی ہوتی ہے۔ یہ عصبی قوت پران کہلاتی ہے۔ مغربی سائنس سو سال سے اس امر میں کوشاں ہے کہ عصبی قوت کو میکانکی حرکت ثابت کرے اور اس میں اس کو آج تک کامیابی نہیں ہوئی۔ مشرقی فلسفہ اس عمل کو الٹ دیتا ہے اور یہ میکانکی قوت کو پران یعنی اس قوت سے مستخرج قرار دیتا ہے جس کے ساتھ شعور رہتا ہے۔

پران یونانی فلسفہ کے ساکی کان نیوما یعنی قوائے حیوانی کے مطابق ہے اور یہ ایسی شئے ہے جو روح اور مادے کے مابین رابطۂ اتحاد کا کام دیتی ہے اور ان دونوں کے مابین تعلق قایم کرتی ہے مادہ ہر دم تغیر پذیر ہے اور ہر لحظہ عالم تحول میں رہتا ہے۔ پرشہ غیر متغیر ہے۔ وہ غور کرتا ہے کہ وہ وہ کونسی شئے ہے جس کے گذر جانے سے میں اس جسم سے گذر جاؤں گا اور جس کے اس میں قایم رہنے سے میں اس میں باقی رہوں گا۔ وہ پھر ان کو بطور اپنے تجربی نمائندے کے خارج کر دیتا ہے" (پرس۔ اپنی شد ۲-۳-۴) مادہ سالمطلق

اور غیر شاعر ہے پران مسلسل ہے اور یہ گویا پرشہ کے شعور سے بھرا ہوا ہے۔ پرشہ چونکہ مکان سے ماورا ہے اس لئے خود حرکت نہیں کر سکتا اور نہ بلاواسطہ مادے کی حرکت کا سبب ہو سکتا ہے۔ پران کا وایو یا ہوا کے طور پر ذکر کرتے ہیں کیونکہ ہوا ایسی شئے ہے جو ایک غیر مادی شئے کے سبب حرکت ہونے کے لئے بہترین علامت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ خالص روح بھی نہیں ہے کائنات کی توت اس عالم کی موجودات کا پران ہے پران شکتی ہے جو ایک حقیقت ہے یہ کوئی ذی شعور چیز نہیں ہے چونکہ یہ آتما اور مادہ کے مابین درمیانی رابطہ ہے اس لئے اس میں دونوں کی خصوصیات موجود ہیں۔ یہ کم و بیش مادہ کے بھی مشابہ ہے اور اس کے ساتھ اس میں شعور بھی ہوتا ہے۔ یہ آتما اور مادہ کے ملانے میں پل کا سا کام دیتا ہے۔ جن کی خصوصیات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے اتحاد اور تعامل کا ذکر کرنا ایسا ہی لغو ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ مقدار خط میں سفیدی ملی ہوتی ہے۔ یورپی فلسفہ کے متعلم اس امر سے واقف ہیں کہ جسم و نفس کے مابین تعلق قایم کرنے میں کس قدر مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ درمیانی شئے ایسی ہے جس سے تمام مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔

عام پران کے نظریے پر اپنی شدوں اور آگمے کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے اور درشنوں میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی گئی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ ان کے نقطۂ نظر کے منافی ہے بلکہ اس پران میں اس لئے بحث نہیں ملتی کہ یہ زیادہ تر عمل پر زور دیتے ہیں۔ ان میں ان نظریات کا حوالہ نہیں ہے جو اس خاص ذہنی تعلیم سے غیر متعلق ہیں جس کو یہ بیان کرتے ہیں۔

(۱۳) قانون تعلیل یعنی کرم طبیعی و ذہنی دینا پر جاری وساری ہے

(۱۳) قانون تعلیل یعنی کرم کا قانون ایک جاری قانون ہے جس کے تحت یہ عالم ظاہر عمل کرتا ہے علت و معلول کے تعلق کی لازمی نوعیت تعقل پراکرتی کا ایک جزو ہے۔ طبیعی اور ذہنی دونو عالموں کا چونکہ مادہ سے ارتقا ہوا ہے

اس لئے دونوں اس قانون کے ماتحت آتے ہیں۔ جو ہستیاں اجسام رکھتی ہیں" اگرچہ وہ بدترین ہی کیوں نہ ہوں" وہ اس قانون سے ماورا نہیں ہو سکتیں البتہ وہ آزاد روح جو تحقیق نفس تک پہنچ چکی ہے اس سے بری ہے کیونکہ روح غیر متغیر ہوتی ہے اس لئے آزاد ہے۔ کرم کے قانون کا اساسی تصور یہ ہے کہ ہر ذہنی یا طبیعی عمل پر خیال خواہش یا قوت جو اجسام پر صرف کی جاتی ہے اس کا ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ نتیجہ ذاتی طور پر مرئی نہیں ہوتا تو اس کو آپردہ اورشتہ کہتے ہیں اور جس کا قریب ترین مرادف توانائی بالقوہ ہے جو اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کر دیتا ہے جب اس کے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔

مرئی (طبیعی) وغیر مرئی (لطیف) عالم کے تجربات کا مرکز تو کرم اور جڑ کلیشہ (تکالیف جہل وانانیت وغیرہ) ہے جب تک جڑ موجود ہے اس کی شاخیں پیدائش (انسانی وغیر انسانی اجسام میں) زندگی میں اور تجربات (خوشگوار یا ناگوار) کی صورت میں ضرور نکلیں گی۔ تجربات اگر خیر کا باعث ہیں تو مسرت کی طرف لیجاتے ہیں اور اگر شر کا باعث ہیں تو رنج کی طرف لیجاتے ہیں" (یوگ سوتر ۲-۱۲-۱۴) ہر تجربہ سمسکارہ (جسم لطیف کی ایک صورت ہوتی ہے جس میں اپنے کو دوبارہ پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے اور ہر شخص سمسکاروں سے وابستہ ہوتا ہے یہ ایسا ماحول قائم کرتے ہیں جو انسان کے خیالات خواہشوں اور اعمال وافعال پر اثر کئے بغیر نہیں رہتا۔ یہ نہیں کہ ہر سمسکارہ انسان کے ہر لمحے میں عمل کرتا رہتا ہو۔ کیونکہ توانائی بالقوہ صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اس کے لئے مناسب حالات پیدا ہوتے ہیں۔ انسان کے ماضی کا وہ حصہ جو ایک جون میں اس کے ذہن اور تجربات کو متاثر کر سکتا ہے اس کو پراربدھ (جس کے لغوی معنی فعل کا شروع کرنا ہے) اور وہ حصے جو ابھی اس کے لنگ دیہ کے اندرونی گوشوں میں دبے ہوتے ہیں اور جن کا ایک جون کے دوران میں ظہور نہیں ہوتا ان کو سمچیتہ (جمع شدہ) کہتے ہیں بحالیکہ ہر موجودہ فعل ہر موجودہ خیال

ہر موجودہ خواہش اس کے جسم لطیف میں اگامی (از دیادی) کے طور پر جمع ہوتی ہے۔ یہ اس کے کرم کے ماحول کو زیادہ کرتی ہے اور اس پر آیندہ چلکر رد عمل کرتی ہے۔

انسان کی زندگی کا موجودہ دور یعنی وہ حالات جن میں کہ وہ اپنے کو پاتا ہے وہ لذات والآلام جو اس کو پہنچتے ہیں وہ خیالات اور خواہشیں جو اس کے دل میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ افعال جن کے کرنے پر وہ مجبور ہو جاتا ہے سب کے سب پرار بدھ پر مبنی ہوتے ہیں۔ کرم کا قانون ذہنی و جسمانی زندگی میں جاری و ساری رہتا ہے۔

اسی بنا پر ہند و فلسفہ کے تمام مذاہب جبری ہیں۔ انسان آزاد نہیں ہے بلکہ اپنے کردار ماضی کا پابند ہے اس کی عنان عمل ان خواہشوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو اس کے ذہن پر عمل کرتی ہیں اور پرار بدھ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ کن حالات میں اس کو کونسی خواہشیں پیدا ہوں گی اس کی خواہشیں اس کے افعال حتیٰ کہ اس کا ذہن چونکہ سب مادی اعمال ہیں اس لئے مادہ کے قانون کلی کے تابع ہیں جو قانون تعلیل۔ مکت یعنی ناجی آدمی کو بھی لازمی طور پر اپنے پرار بدھ کا تجربہ ہونا ناگزیر ہے۔

(۱۴) سمرہ یعنی کرم کا دوران آدی ہے یعنے اس کی کوئی ابتدا نہیں

(۱۴) کرم۔ یعنی ان اسباب و علل کا مجموعہ جو پرلیہ کے ایک دور میں بالقوہ موجود رہتے ہیں اور ایک زمانہ عالم (کلیہ) کی ابتدا میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں ان کو ان آدی یعنی بے ابتدا کہا جاتا ہے آن آدی کی تعریف ہندؤں کی کتابوں میں اس طرح سے کی جاتی ہے کہ "یہ ایک ایسے بہتے ہوئے چشمہ کے مثل ہے جس کے آغاز کا حد نظر تک کہیں پتہ نہیں چلتا"، واقعات کی اصل علت کا پتہ چلاتے وقت ہم اپنی تحققات کو اسی نقطہ تک لیجا سکتے ہیں جہاں سے موجودہ عالم کے منظر کا آغاز ہوا ہے اس نقطہ سے پرے نہ تو علل کا کھوج لگانا ممکن ہے اور نہ اس سے کچھ حاصل ہے۔ یہ فرض کرنا ایک غیر فلسفیانہ بات ہے کہ ان تموجات کا

آغاز ماضی کے کسی نہ کسی نقطہ سے ہوا ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کے مفروضہ کے لئے ہمارے پاس وجوہ نہیں ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ قانون تعلیل کے ماتحت مادہ ہر دم عالم تحول میں رہتا ہے۔ لیکن ایسے زمانہ کا تخیل نہیں کر سکتے، جس میں اس قسم کا تحول نہ تھا۔ اگر یہ ماضی کے کسی نقطہ پر نہ تھا تو اس کا آغاز ہی نہ ہوتا پس کرم کا دوران آدی یعنی بے ابتدا ہے اور یہ ہمیشہ سے موجود چلا آتا ہے۔

یہی حال ملاپراکرتی یعنی مادہ علی کا ہے اب خواہ تو یہ ادویتہ کا غیر موجود عین ہو یا دیگر مذاہب کا جرم معروضیت ہو انفرادی روحیں یعنی (جوآتما) بھی ان آدی ہیں کیونکہ اگر یہ کسی زمانہ میں تھیں تو پھر کوئی علت ان کے عالم وجود میں لانے کے لئے پیدا نہ ہو سکتی تھی، براہمنوں اور اپنی شدوں میں اکثر ایک ایک آگرہ یعنی آغاز کا تذکرہ آتا ہے اس آگرہ سے ہمیشہ موجود ہ کلیہ (یعنی زمانۂ عالم) سے پہلے مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ ان آدی کے معنی ابدی کے نہیں ہیں۔ ہندوں کی کتابوں میں دو قسم کی بے ابتدائی کا ذکر آتا ہے (۱) اجن تیوہ روپہ انا دیتوہ یعنی اس قسم کی بے ابتدائی جس میں پیدائش کبھی ہوئی ہی نہ ہو۔ اس قسم کی بے ابتدائی صرف ذات مطلق ہی میں پائی جاتی ہے (۲) پرواہ ان آدیوہ یعنی ایک چشمۂ جاری کی بے ابتدائی جس کی اوپر تشریح کی جا چکی ہے۔ اہل ہنود کے نظریات میں جہاں نت تیوہ یعنی ابدیت کا ذکر آئے اس کو اسی دوسرے معنی میں سمجھنا چاہیئے چنانچہ رامانجیوں کے یہاں نیتہ مکت یعنی ابدی آزاد ذاتوں سے وہ مراد ہیں جو اس کلپہ کی ابتدا کے وقت آزاد تھے اور نت نار کی گول یعنی مردود ابدی سے مادھویوں کے یہاں وہ لوگ مراد ہیں جو اس کلپہ کے ختم تک گرفتار رہیں گے۔

(۵) مکشہ انسانی زندگی کی غایت ہے اور تربیت نفس سے پیدا ہوتی ہے اس لئے مکشہ تک پہنچنا ایک ذہنی واقعہ ہے۔

(۵) تمام بنی نوع انسان کرم کے دور میں مقید ہیں یعنی جو اعمال وہ پیدا کرتے ہیں ان کے نتائج انکو بھگتنے پڑتے ہیں اور

نیز قوانین مادہ کے بھی جس سے ان کے نفوس و اجسام بنے ہیں فلسفے کی غرض یہ ہے کہ ان کو اس پابندی سے بچنا سکھائے اور ان کو ایسا طریقہ بتائے جس سے وہ جبری تناسخات سے بے غش ہو کر زندگی گذاریں۔ جب انسان ان سے ماورا ہو جاتا ہے تو اس کو آزادی مل جاتی ہے۔ جب تک روح شاعر اپنی فطرت کو نہیں سمجھتی اس وقت تک یہ آزاد نہیں ہوتی جب تک انسان کی زندگی جسم مادی اور نفس مادی کی زندگی ہوتی ہے جو مقررہ قوانین کے تابع ہوتے ہیں اس وقت تک زندگی محض قید ہے۔

تو مکشہ یعنی حالت آزادی کیا ہے جو انسانی زندگی کی اصل غایت ہے۔ روح اور مادہ کے مابین جو فرق ہے اس کو ہر وقت ذہن میں رکھنا اور یہ جاننا کہ اعمال ذہنی حقیقی انسان سے علٰحدہ اور خارج ہیں روح کا ذہنی زندگی کے اختلاط سے بری ہونا اور انسان کو وہ کمال حاصل ہونا جو اس کے عمل کے قوانین جاننے سے حاصل ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں دور حاضر کا سائنس داں فطرت پر اس کے قوانین کی پابندی کر کے اور ان کو کام میں لا کر حکومت کرتا ہے۔ یہی مکشہ عالم ذہنی میں کرتا ہے۔ لہٰذا مکشہ کی تربیت ایک حکمی عمل ہے ایک ایسا عمل جس میں پرشہ اور پراکرتی، آتما اور ان آتما میں امتیاز ہوتا ہے سنسکرت کا مقولہ ہے "رجنانان دیو تو کے ولیم" یعنی آزادی صرف علم کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے بہ حیثیت ایک روحانی وجود کے انسان کی فطرت اصلی کے تحقق کا ایک لازمی جزو یہ ہونا چاہئے کہ وہ موت سے بری ہو جائے کیونکہ جب وہ اپنے آپ کو جسم نہیں بلکہ غیر متغیر دلازوال آتما سمجھتا ہے تو موت کا دیوتا اس کے پاس سے بھاگ جاتا ہے کیونکہ وہ صرف اجسام پر قدرت رکھتا ہے اور غیر حادث آتما اس کے احاطۂ اقتدار سے باہر ہے۔ انسان کے اپنے وجود حقیقی اور مادہ کی غیر حقیقی اور مظہری اشکال کے مابین امتیاز کرنے کا ایک لازمی جزو یہ بھی ہے کہ اس کو تکلیف کا احساس ہونا موقوف ہو جائے۔ لذات و آلام محض بدھی کی ترجمانیاں ہیں جو یہ اجسام لطیف ہیں پر ان کے اخراج کی کرتی ہے۔ پس جب روح اپنی طویل تھکا دینے والی گردش کے

بعد یہ محسوس کرتی ہے کہ میں جسم لطیف یا ذہن نہیں ہوں تو وہ لذت والم کو اپنے سے خارج محسوس کرنے لگتی ہے ۔ زندگی خواہشوں کا ایک طوفان بے پایاں ہے جو بیچارے ذہن کو ادھر سے اُدھر بھٹکتا رہتا ہے اس احساس سے انسان کا طویل سفر ختم ہو جاتا ہے ۔ وہ کسی خارجی شے کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ خود اپنا حاکم ہوتا ہے خود ہی اپنا پابند ہوتا ہے اور اس کو طمانیت تمام حاصل ہو جاتی ہے۔

اس مختصر بحث سے جو ان امور کے متعلق کی گئی ہے جن میں تمام ہندو درسن متفق ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ انسان کی ساخت فطرت کی ساخت اور انسانیت کے ماضی اور مستقبل کے اصول ارتقا کے باب میں عملی طور پر متفق ہیں، اس قدر حیرت انگیز ایک زبانی کسی دوسرے مذہب یا کسی دوسری قوم کی فلسفی جماعتوں میں ملنا بہت مشکل ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو فرقوں کی تقسیم کی انتہائی پیچیدگی نے جس سے محقق کو بہت کچھ پریشانی ہوتی ہے، نہ عبادات اور مذہب کے خارجی مظاہر کے تغیرات نے جو ہندو دھرم میں اس ہزاروں سال کی مدت سے ہوتے چلے آتے ہیں جن میں یہ ہندوستانی باشندوں کی زندگی پر حکمراں رہا ہے اور نہ باہر کے مختلف مذاہب کی ٹکروں نے جو اس پر مختلف زمانوں میں حملہ آور ہوتے رہے ہیں، اس کی زندگی اور اس کی قوت میں کسی قسم کا فرق پیدا کیا ہے ۔ بلکہ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ یہ حقیقت کی محکم چٹان پر قائم ہے اور آئندہ مدتوں تک اسی طرح سے قایم و باقی رہے گا، جب اکثر جدید فلسفے فراموش ہو چکیں گے ۔

باب ۴

مابعد الطبیعیات

جس وقت سے انسان نے اس امر پر غور کرنا شروع کیا ہے کہ اس کو گرد وپیش کے عالم کے ساتھ کیا نسبت ہے؟ اور اس نے مظاہر قدرت کی فراوانی میں سے ایک اصول کے پہچاننے کی کوشش کی ہے اس وقت سے دو مختلف اور متضاد رجحان اس کے معمول رہے ہیں جن کو افرادی اور وحدانی کہہ سکتے ہیں۔

پہلا رجحان تو شخصی وجود کی انمٹ اور مسلسل حس سے پیدا ہوتا ہے جس کو انسان محسوس کرتا رہتا ہے اور جو کسی حالت میں بھی اس کے دل سے محو نہیں ہوتی دوسرا بھی ایک قوی وجدان ہے جو انسان کو کل اشیا کے ایک ہونے کے متعلق ہوتا رہتا ہے، یعنی اس زندگی کے ایک ہونے کے متعلق جو کل اشیا میں جاری وساری ہے اس لئے فلسفہ نے دو جہتوں میں ترقی کی ہے اور فلاسفہ دو مخالف نظریے پیش کرتے ہیں۔ ایک نظریہ میں تو انسان عالم کا ایک حقیقی اور مستقل جزو قرار دیا جاتا ہے۔ دوسرے نظریے میں دنیا کی مختلف چیزوں کو ایک حقیقت کا مختلف پہلو قرار دیا جاتا ہے خواہ تو وہ ذی شعور و ذی ہوش برہما ہو یا بے حس و بے شعور فطرت اس دوسری قسم کے نظریات کو وحدانی جو کہا گیا ہے تو ٹھیک کہا گیا ہے۔ لیکن پہلی قسم کے نظریات

رگے لئے ثنویت کا لفظ جو عموماً استعمال کیا جاتا ہے اس کو بہ مشکل صحیح کہہ سکتے ہیں ۔ کیونکہ اس مسلک کے فلاسفہ ان حقیقی جوہروں کے علاوہ جو فطرت کے پردہ میں کام کرتے ہیں صرف دو نہیں بلکہ اتنے ہی حقیقی وجود مانتے ہیں جتنے کہ دنیا میں افراد ہیں اس لئے ان نظریات کو افرادی یا کثرتی کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے،

کرشن بھگوت گیتا میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں (۱) سانکھی (۲) یوگی یعنی وہ لوگ جنانہ یوگ کے قائل ہوتے ہیں اور وہ لوگ جو کرم یوگ کے قائل ہوتے ہیں ۔ اول الذکر کے نزدیک ذات انسان کے متعلق تامل و تدبر کرنا ضروری ہے اور آخر الذکر عملی زندگی کو ترجیح دیتے ہیں ۔ ان لوگوں کے نزدیک خداوند عالم یا کسی وحدانی انتزاع کا جیسے ایجابیہ کی انسانیت ہے کی خدمت انسان کا اصلی فریضہ ہے ۔ انسانوں کے ان دو گروہوں میں جو یہ فرق ہے اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان میں نفسی زندگی کا یا تو استحضاری حصہ زیادہ ہوتا ہے یا تاثری یعنی ان میں بقول شوپنہائر بعض میں تو عقل کا غلبہ ہوتا ہے اور بعض میں قوت ارادی زیادہ ہوتی ہے۔ وہ اگر معمولی انسان میں دو تہائی قوت ارادی اور ایک تہائی قوت عقلی ہوتی ہے تو طباع انسان میں دو تہائی قوت عقلی اور ایک تہائی قوت ارادی ہوتی ہے ان جماعتوں کے سانکھی اور یوگی جو نام رکھ دیئے گئے ہیں اس کو نام نہاد مذاہب فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ صرف اس امر کو ظاہر کرتے ہیں کہ اول الذکر تو تفکر و تامل کی طرف مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر کا رجحان سعی کی طرف ہوتا ہے ۔ پہلی قسم کے لوگوں کے لئے فکر مجرد دلچسپی کا باعث ہوتا ہے اور دوسری قسم کے لوگوں کے لئے متقرون تمثالات ۔ اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی دو قسم کے فلسفیانہ نظریات قائم کئے گئے ہیں اور ان کی ان کے متبعین نے شد و مد کیساتھ حمایت کی ہے دیشیشکہ نیایہ، سانکھیہ یوگہ افرادی ہیں ۔ برخلاف اس کے جو مذاہب اپنی شد ول اور آگموں سے ماخوذ ہیں، وہ بالواسطہ یا بلا واسطہ وحدانی ہوتے ہیں ۔ اس باب اور آئندہ

ابواب میں ان مذاہب کے ان مابعد الطبیعیاتی، کونیاتی و نفسیاتی نظریات پر بحث کی جائیگی جو بہت ہی قدیم ہیں بعد کے ہندوستانی فلسفہ میں چھیوں درشنوں کے مسائل مل جاتے ہیں اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا اصل سوتر اور کاریکے نقل کئے جائیں گے اور شرحوں اور حواشی سے قطع نظر کیا جائیگا۔ کیونکہ یہ بعد کے مصنفین کی تصنیف ہیں جنھوں نے مختلف مذاہب کے خیالات جمع کرکے گڑبڑ کردی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ان لوگوں کے زمانہ میں ویدانتہ کو حقیقت قطعی قرار دیدیا گیا تھا، اور کچھ یہ ہے کہ ان لوگوں میں تاریخی جذبہ نہ تھا جس کی وجہ سے یہ ان مذاہب کے تصورات کو صحیح طور پر بیان نہ کرسکتے تھے جن کا نقطۂ نظر ان سے بہت مختلف ہوتا تھا۔

مابعد الطبیعیات اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتی ہے کہ عالم کے گوناگوں مظاہر کی تہ میں اصلی حقیقت کیا ہے۔ مظہر کے معنی اس شئے کے ہیں جس سے نامہ روپہ یعنی نام اور صورت ظاہر ہوتی ہو اور اس میں ایک اصول معروض ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مظہر کی صورت میں ظاہر کرتا ہے۔ عالم کی توجیہ کے لئے کتنے اصولوں کی ضرورت ہے اور ہر اصول کی ماہیت کیا ہے؟ یہ مابعد الطبیعیات کے اساسی مسائل ہیں یہ مسائل ہندوستان اور مغرب دونوں میں مختلف طور پر حل کئے گئے ہیں۔

ویدانتہ[1] کی تعلیم کے بموجب عالم کی اصل اور مستقل حقیقت ایک ہے جس کو پرام برہما کہتے ہیں۔ سانکھی اور یوگی فلاسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے لئے دو اصول ضروری ہیں جن کو پرشہ اور پراکرتی کہتے ہیں۔ وشنو اور شیو کے پیرو تین حقائق اصلی قرار دیتے ہیں۔ یعنی خدا، فرد اور غیر شاعر جزو یعنی مادہ شاکتہ بھی تین ہی مانتے ہیں جو یہ ہیں شعور مطلق، شعور۔ اور مادہ سنیاسے اور

[1] بدقسمتی سے لفظ ویدانتہ کے ہندوستانی مختلف معنی مراد لیتے ہیں۔ اس کتاب میں ویدانتہ بلالحاظ ان اختلافات کے جو بھاشیوں میں ملتے ہیں عام طور پر اپنی شدوں بھگوت گیتا اور سوتروں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

ویشیشیکی گروہ کے فلاسفہ کم از کم نو جوہر اصلی قرار دیتے اور ان کے نزدیک موجودہ دنیا انھیں سے ملکر بنی ہے اب ہم مختصر طور پر ان تمام مذاہب کے مابعد الطبیعیاتی نظریات بیان کرتے ہیں۔

فصل اوّل

ویدانت

ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ اس مادی اور افرادی عالم کی تہ میں صرف ایک حقیقت مضمر ہے اور وہ پرم برہم ہے اس ذات اعلیٰ اور حقیقت یکتا کی صفت بیان کرنے کی قدیم ترین کوشش، جو ان تمام چیزوں میں مضمر ہے جن کو ہم روح یا مادہ کہتے ہیں، رگ وید کے مشہور منتر ناسدیہ سکتہ میں ملتی ہے"۔ اُس وقت آسَت (یعنی ماقبل مادہ) کا وجود نہ تھا ست یعنی وجود ظاہر، ناپید تھا۔ ہوا اور آسمان موجود نہ تھے۔ پھر کونسی شئے (سب) پر چھائی ہوئی تھی؟ کہاں تھی اور کس کی حفاظت میں تھی؟ کیا یہ شئے پانی تھی جو کہ محض تاریکی ہے؟ نہ اس وقت موت کا وجود تھا اور نہ حیات جاودانی کا۔ دن اور رات کا امتیاز نہ تھا۔ اس وقت ایک ایسی ذات تھی، جو بغیر ہوا کے سانس لیتی تھی اور خود بغیر کسی کی اعانت کے زندہ تھی۔ اس سے علیحدہ یا اس سے بالاتر کوئی شئے نہ تھی۔ ابتداً تاریکی پر تاریکی محیط تھی۔ یہ سب غیر ممیز تھا۔ یہی ایک ذات عدم میں گم پڑی ہوئی تھی۔ قوت تخیل سے ترقی کرتی ہے۔ حقیقت یکتا کی یہ کیفیت سکون عالم پر لیہ کے زمانہ میں تھی۔ اب اسی حقیقت کا عالم حرکت یعنی کلپہ کے زمانہ میں ذکر آتا ہے میں تمہارے سامنے جنی یم (یعنی جس شئے کو معلوم کرنا ہے) کا ذکر کروں گا جس کو سمجھ لینے کے بعد انسان کو حیات جاودانی یعنی عظیم الشان برہما کا مزا معلوم ہوتا ہے۔ اس کو نہ ست کہتے ہیں

اور نہ آست اس کے ہر جہت اور سمت میں ہاتھ اور پاؤں ہوتے
ہیں اس کے سر اور آنکھیں منہ کان ہر سمت اور ہر جگہ میں یہ تمام
دنیا پر محیط ہے گو اس کے انسانوں کے سے اعضا و جوارح نہیں مگر
اس میں کل اعضا کا عمل نظر آتا ہے اس کو کوئی شے تھامے ہوئے
نہیں ہے اور یہ سب کو تھامے ہوئے ہے۔ اس میں گن نہیں ہیں
لیکن گنوں کو سمجھتا ہے یہ سب چیزوں کے اندر ہے اور باہر بھی یہ
حرکت بھی کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ غیر متحرک بھی ہے یہ
اپنی لطافت کی وجہ سے ناقابل فہم ہے یہ قریب بھی ہے اور
بعید بھی۔ ناقابل تقسیم ہے لیکن اس کے ساتھ مختلف افراد میں اس طرح
سے ہوتا ہے گویا کہ منقسم ہے۔ یہی سب چیزوں کا تھامنے والا ان کا مارنے
اور پیدا کرنے والا ہے۔ یہ روشنیوں کی روشنی اور نور الانوار جس کو کہتے ہیں تاریکی سے
کوئی سروکار نہیں یہ جینی یم شعور ہے جو ہر انسان کے دل میں ہوتا ہے۔ اور شعور ہی
سے ہم اس تک پہنچ سکتے ہیں" (بھگوت گیتا ۱۳-۱۲-۱۷) "یہ اسوتھا ہے یعنی ایسا
درخت جس کی جڑ نیچے اور شاخ اوپر غیر فانی ہے اور پتے اس کے بھجن ہیں جو شخص
اس کو جانتا ہے وہ وید کا جاننے والا ہے۔ اس کی شاخیں اوپر اور نیچے کو پھیلی
ہوئی ہیں جن کا نشو و نما اور پرورش گنوں سے ہوتی ہے اور محسوسات اس کی
کونپلیں ہوتی ہیں جو اس کی جڑیں نیچے کو پھیلی ہوئی ہیں وہ اس عالم انسانی
میں عمل کی قیود ہیں ان کی شکل یا اس کا انجام یہاں سے نظر نہیں آتا۔ نہ اس کا
آغاز و انجام اور بنیاد معلوم ہوتی ہے بالیدہ جڑوں کے اس اسوتھا کو حلم کے
قوی ہتیاروں سے کاٹو، تب وہ راستہ طے کیا جاتا ہے جس کو قطع کر کے کوئی
شخص واپس نہیں ہوتا میں درحقیقت اسی قدیم اور اصلی پرشہ کا تبع ہوں
جس سے قدیم توانائی نکلی ہے" (ایضاً پانزدہم ۱-۴)

وہ است (مادہ کی جڑ) نہیں ہے، کیونکہ "اس کے علاوہ اور کوئی دیکھنے
والا نہیں ہے نہ اس کے علاوہ کوئی سننے والا ہے۔ نہ اس کے علاوہ کوئی
ادراک کرنے والا ہے نہ اس کے علاوہ کوئی جاننے والا ہے۔ پس اس آکشادہ (غیر فانی) میں

اسے گارگی اکاشہ تانے اور بانے کی طرح سے بنا ہوا ہے۔ وہ ست (یعنی وجود ظاہر) نہیں ہے" کیونکہ اے گارگی حق تو یہ ہے کہ برہمن اکشارہ کو نہ تو مادی کہتے ہیں اور نہ غیر مادی نہ طویل کہتے ہیں اور نہ قصیر نہ سرخ و نہ سبز نیلا ان کے نزدیک اس میں سایہ نہیں ہوتا۔ یہ تاریک نہیں ہوتا اس میں ہوا نہیں ہوتی اکاشہ سے باہر ہے کسی شے کیساتھ منسلک و وابستہ نہیں ہے ذایقہ اور بو نہیں رکھتا۔ اس کے آنکھ اور کان نہیں ہیں اس میں گویائی نہیں ہے وہ من نہیں رکھتا وہ بغیر تخم کے ہے بغیر پران کے ہے بغیر منہ کے ہے بغیر پیمانہ کے اس کا داخل و خارج نہیں ہے۔ وہ کسی شے کو جلاتا نہیں نہ کوئی شے اس کو جلاتی ہے (ایضاً سوئم ۸ - ۸) وہ مکان زمان اور علیت کی قیود سے آزاد ہے۔ (دی سکالنی متہ) "برہما اپنا کوئی اول و آخر یا اندر اور باہر نہیں رکھتا (ایضاً دوئم - ۱۹) وہ خیر و شر سے بری ہے وہ مصنوع و غیر مصنوع ہونے سے بری ہے، وہ کیا ہے اور کیا ہو گا سے بری ہے" (کتہ۔ اُپ دوم - ۱۴) یہ ذات عالی اس معنی کر کے خالق ہے کہ اس نے مادہ کو پیدا کیا اور پھر اس میں اس کی روح بن کر حلول کر گیا۔ اس نے اپنے سے اس امر کی خواہش کی کہ میں کثرت ہو جاؤں میں پھیل جاؤں۔ اس نے اس پر غور کیا۔ اور غور کرنے کے بعد جو کچھ دنیا میں موجود ہے اس کو ظاہر کر دیا۔ اس کے ظاہر کرنے کے بعد وہ اس میں داخل ہوا۔ اس میں داخل ہو کر ست (وجود) اور تیت (عدم) معین اور غیر معین شعور و غیر شعور حقیقت و غیر حقیقت بن گیا حقیقت یہ سب کچھ بن گئی۔ وہ کہتے ہیں واقعہ یہ ہے (تیت اُپ دوم ۶)

لہذا پرم برہما حقیقت واحد بے جان و بے شعور مادہ اور پرشوں (ذی شعور ذوات) دونوں کی تہ میں ہے۔ وہ غیر متغیر ذات ہے اور شعوری زندگیوں کے مختلف مظاہر کی تہ میں اس وجہ سے مضمر ہے کہ لاتعداد پرشہ مادہ کی اشکال کیساتھ متحد ہو جاتے ہیں بر خلاف ان کے وہ لذت اندوز ہونے کے وسائل کے بغیر لذت اندوز ہوتا ہے بغیر آنکھوں کے دیکھتا ہے بغیر آلات عمل کے عمل کرتا ہے وہ اس توانائی کا مبدءُ و منبع ہے جو کائنات میں عمل کرتی ہے۔ وہ مادہ ہے جس سے عالم بنے ہیں اور ان عالموں کا بنانے والا بھی ہے۔ وہ

سب کے افعال کا بانی و محرک ہوتا ہے اور اس کے باوجود ان افعال کے ثمرات کا قاسم بھی ہے۔

بدری یانہ کے ویدانتہ سوتر مماسہ کے طور پر ایک طرح کی شرح ہے جس میں ان اصول کی تشریح کی گئی ہے، جن کا اپنی شدوں پر اطلاق ہوتا ہے اپنی شد مراقبہ کے اسباق ہیں اور بدریانہ اپنے سوتروں میں یہ بتانا چاہتا ہے کہ اشلوک میں جو علامات و الفاظ آتے ہیں ان کی تفسیر کیونکر کرتے ہیں اور مراقبہ کی مشق کس طرح سے کی جاتی ہے۔ ویدانتہ سوتر دراصل کوئی فلسفہ کی کتاب نہیں بلکہ محض ایک شرح ہے اس کتاب کا مصنف اپنے زمانہ کے مروجہ مذاہب مثلاً سانکھیہ یا ویشیشکہ بودھ بھاگوتہ اور پاشوپتہ پر حملہ کرتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا فلسفہ الہامی کتاب شروتی اور عقل دونوں کے خلاف ہے۔ فلسفیانہ مباحث جو ہندستان میں بہت ہی عام ہیں اپنی شدو اور اتر مماسہ کے سوتروں کے ایسے منفرد جملے جن میں فلسفیانہ مسایل ہوتے ہیں اکثر نقل کئے جاتے ہیں اس لئے لوگ ان کو فلسفے کی کتابیں خیال کرنے لگے تھے لیکن اب وقت ہے کہ ان کو فلسفہ نہ کہا جائے۔ بلکہ اپنی شد تو اپاسنہ کے دستور ہیں جو مراقبے کے ان مختلف طریقوں کا مجموعہ ہیں جن پر قدیم زمانہ کے ہندو یوگی عمل کرتے تھے اور یہ ایسے مقولات کا مجموعہ ہیں جن میں صوفیا کے ان تجربات کا ذکر ہوتا ہے جو ان کو عالم بے خودی میں ہوتے ہیں۔ اور آخر الذکر بھی محض انھیں کا مجموعہ اور شرح ہے۔ سوتر اس معنی کر کے مکمل بھی نہیں ہے کہ اس میں قطعی طور پر بدریانہ کے خیالات ہیں۔ کیونکہ لفظ سوتر کے معنی دھاگہ کے ہیں سوتر دراصل ایسے الفاظ تراکیب اور جملوں کا مجموعہ ہوتا ہے جن پر رشی اپنے چیلوں کو سبق دیتے تھے، یہ ایک طرح کی یادداشت ہے، جو اس غرض کے لئے لکھی گئی ہے کہ چیلوں کو گرو کی تعلیم یاد دلا دے۔ اس لئے اکثر مقولوں میں نہ تو موضوع کا ذکر ہے اور نہ محمول کا مثلاً "تسلسل سے" (ویدانتہ سوتر یکم ۴ - ۱۵) "جملوں کے مربوط معنی کی بنا پر" (ایضاً یکم ۴ - ۱۹) ایک عرصہ کے بعد وہ

تقریریں تو فراموش ہو گئیں بغیر موتیوں کے تاگے باقی رہ گئے اب یہ صرف شارحین کا کام ہے کہ ان تاروں میں جو چیز چاہئیے پروئیں۔ ویدانتہ سوتر کے متعلق ایک تو اس امر نے اور دوسرے اچاریوں کی معجز بیانی نے غیر مذہب کے آدمی کے لئے اکثر امور میں بدریانہ کی صحیح رائے کا پتا چلانا مشکل کر دیا ہے۔

اس کے باوجود ویدانتہ کے سوتروں کے اصل استدلال میں کسی قسم کا ابہام نہیں لہٰذا برہمہ کے وجود کی تحقیق جس سے اس (کائنات) کی بنیاد وغیرہ پڑی ہے۔ کتاب مقدس کا ماخذ و منبع ہونے کی وجہ سے۔ یہ بھی اس کے قریبی تعلق کی وجہ سے۔ یہ دیکھکر کہ عالم کی علت کو (شعور سے) منسوب کیا جاتا ہے۔ غیر شاعر مادہ (سبب) نہیں (کیونکہ) یہ کتب مقدس میں نہیں ہے" (ویدانتہ سوتر یکم ۱-۱-۵)۔ لہٰذا کائنات کی حقیقت کی تہ میں ایک وجود شاعر اصلی علت کے طور پر مضمر ہے۔ اس کے بعد کے سوتروں میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس وجود کا ذکر اپنی شدوں میں اپاسنہ یعنی مراقبہ کی غرض سے مختلف شخصی نام لیکر کیا گیا ہے۔ انندہ مایہ یعنی ذات کریم (ایضاً یکم ۱-۱۲-۱۹) ہر نیمیہ پرشہ وجود زریں (سورج میں) اکشی پرشہ وہ ذات جو آنکھ میں موجود ہے (ایضاً یکم ۱-۲۰) مونومیہ (وہ ذات جو ذہن پر مشتمل ہے) (ایضاً یکم ۲-۸) وغیرہ اس وجود کا اپنی شدوں میں بھی مادی جواہر کے اسماء سے ذکر کیا گیا ہے آکاشہ (ایضاً یکم ۱-۲۲) پران (ایضاً یکم ۱-۲۳) جیوتیس روشنی (ایضاً یکم ۱-۲۴-۲۷) وغیرہ۔

یہی برہمہ (نی متہ) عالم کی علت عاملہ ہے،، آسمان کے متعلق وہ علت بتایا جاتا ہے (ایضاً یکم ۴-۱۴) کیونکہ دنیا کو اس کا کام کہا جاتا ہے (ایضاً یکم ۴-۱۶) وہ عالم کا مادی سبب بھی ہے،، مادی سبب بھی کیونکہ وہ موعودہ بیانات اور تشریحی مثالوں سے متصادم نہیں ہوتا (ایضاً یکم ۴-۲۳)،، اس کی کوئی شکل یا صورت نہیں ہے۔ فی الحقیقت وہ بغیر کسی شکل و صورت کے ہے یہ سب سے اہم امر ہے کہ (وہ) گویا ایسی روشنی ہے جس سے صورتیں نظر آتی ہیں اور یہ بیان (معنی سے) معرا نہیں ہے (ایضاً سوم ۲-۱۴، ۱۵) اسی غرض سے

اس قسم کی تشبیہوں سے (کام لیا جاتا ہے) جیسے سورج کی (تمثالات) ہیں۔
(ایضاً سوم ۲-۱۸) وہ اویکتہ غیر ممیز و غیر معین ہے (کتاب مقدس میں)
اس کی بابت یہی لکھا ہے۔ لیکن (وہ سمجھ میں آسکتا ہے منت سماجت کے ذریعہ
سے پریتاکشہ اور انومتہ کے مطابق (ایضاً سوئم ۲-۲۳)
وہ برترین ہے اگرچہ وید میں اس کا ذکر ایسی تراکیب کے ساتھ کیا گیا ہے
جن سے قید مکان متصور ہوتی ہے مثلاً کنارہ حد وغیرہ۔ کنارے پیمانے تعلق علیحدگی
کے تعین کی بنا پر (جو شروتی میں ہے) یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اس سے بھی
بلند تر کوئی شے ہے (لیکن ایسا نہیں کیونکہ اس کو صرف سیتو کہا گیا ہے) جس کی
وجہ یہ ہے کہ اس میں اور کنارے میں کوئی مشابہت ہے۔ اس قسم کی ترکیبیں صرف
ذہن کی اغراض کو پورا کرتی ہیں مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے چار پاؤں ہیں تو اس سے
یہ مراد نہیں ہوتی کہ فی الحقیقت اس کے چار پاؤں ہیں بلکہ اس سے محض تفہیم مقصود ہوتی ہے (تعلق و
تفاوت کے بیانات، اختلاف امکان پر مبنی ہیں جیسے روشنی وغیرہ کی صورت میں (کہتے ہیں کہ فلاں مقام پر
چمک رہی ہے۔ اگرچہ یہ دور تک پھیلی ہوئی ہے) اور اس کے اور دیگر موجودات کے مابین
صرف اسی قسم کے تعلق کے موجود ہونے کا امکان ہے۔ لہٰذا ہر شئے کے ارکان
سے (صرف وہی) سب سے بڑا ثابت ہوتا ہے۔ اس کا ہر جگہ موجود ہونا
(اس کی) وسعت کے دعاوی سے (ثابت ہے (ایضاً ۳-۲-۳۰-۳۶) وہ دنیا
کا اخلاقی حاکم بھی ہے اور افعال کی جزا و سزا بھی دیتا ہے۔ اُسی سے پھل
ملتا ہے کیونکہ (صرف یہی) ممکن ہے۔ اور چونکہ کتب مقدسہ اس کی مدعی ہیں"
(ایضاً سوم۔ ۲-۳۷-۳۸)

پس ویدانتہ کے اصل استدلال میں کوئی ابہام نہیں۔ عالم کا عین
ایک ہے۔ پرلیہ کی حالت میں اس کو ذات شاعر کہہ سکتے ہیں جس کو اب ہم
(ست) کے نام سے جانتے ہیں نہ غیر شاعر ذات کہہ سکتے ہیں جو (است) ہے۔
وہ ست اور است دونوں سے ماوراء ہے۔ یہ دونوں اس کے رخ ہیں۔ لیکن
اس کا فہم اس سے علیحدہ ہوتا ہے وہ مبدء حیات ہے وہ آرزوؤں کا منتہا ہے
جس تک شعور (جنانہ گمیہ) کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔

تیسری صدی عیسوی میں فلاطینوس نے ویدانتہ کی تعلیم سے واقفیت حاصل کی اور روم میں اس کی ایسے الفاظ میں تعلیم دی جو اپنی شدّ و مد اور بھگوت گیتا کی ترکیبوں کو یاد دلاتے ہیں۔ "ایک کا ادراک کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عقل سے یہ پوچھا جائے کہ تو کیا کچھ کر سکتی ہے عقل یا تو اپنے سے پہلے کی چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا اپنے سے متعلق چیزوں کو دیکھ سکتی ہے یا ان چیزوں کو دیکھ سکتی ہے جن کو یہ کر سکتی ہے۔ اس کے اندر جو چیزیں ہوتی ہیں وہ اس میں شک نہیں کہ خالص و پاک ہوتی ہیں لیکن جو اس سے پہلے ہوتی ہیں وہ اور بھی زیادہ خالص و سادہ ہوتی ہیں۔ کم سے کم یہ دعویٰ ان چیزوں کے متعلق تو ہونا چاہئے جو اس سے پہلے سے ہیں۔ پس جو چیز اس سے پہلے سے ہے وہ عقل نہیں بلکہ اس سے کوئی اعلیٰ و ارفع شئے ہے۔ کیونکہ عقل موجودات میں سے ایک وجود ہے، لیکن وہ موجودات میں سے ایک شئے نہیں ہے بلکہ ہر شئے سے پہلے ہے نہ یہ وجود ہی ہے کیونکہ وجود ایک کی شکل رکھتا ہے۔ لیکن وہ بے شکل ہے اور نہ قابل فہم شکل کے بغیر ہے کیونکہ ایک ایسا وجود جو کل چیزوں کا خالق ہو، اُن چیزوں میں سے ایک نہیں ہو سکتا۔ پس یہ نہ تو کوئی شئے ہے نہ کیفیت ہے نہ کمیت ہے نہ عقل ہے نہ ذہن ہے۔ نہ وہ جس کو حرکت ہوتی ہے نہ وہ ہی جو اپنی جگہ پر ساکن رہتی ہیں نہ یہ مکان میں ہے نہ زمان میں ہے بلکہ یہ بجائے خود ایک صورت پر ہے بلکہ کسی صورت پر بھی نہیں کیونکہ یہ ہر قسم کی صورت حرکت اور دوام سے پہلے ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک کل اشیاء کا سبب ہے تو ہم کوئی بات بطور عارضہ کے بیان نہیں کرتے بلکہ ایسی شئے کا ذکر کرتے ہیں جو ہمارے ساتھ پیش آتی ہے کیونکہ ہم کو اس سے کوئی شئے حاصل ہوتی ہے اور ساتھ ہی وہ ایک اپنی جگہ پر موجود و باقی رہتا ہے،، (این سوم ۹ ترجمہ ٹائلر) زمانۂ جدید کے یوروپین فلاسفہ میں اسپی نوازا ویدانتہ کے مابعد الطبیعیاتی دعوی کے سب سے قریب پہنچ جاتا ہے، خدا یا جوہر جس کی ابدی غیر محدود اصلیت لاتعداد اوصاف سے ظاہر ہوتی ہے لازمی طور پر موجود ہے۔ جو کچھ ہے خدا ہے اور خدا کے بغیر کوئی شئے

نہ ہو سکتی ہے نہ کسی شئے کے وجود کا تعقل کیا جا سکتا ہے خدا تمام اشیا کا عارضی نہیں بلکہ اصلی سبب ہے۔ خدا محض تمام اشیا ہی کی علت فاعلی نہیں ہے بلکہ ان سب کے اصل و جوہر کی بھی علت ہے۔ عقل خواہ تو بہ اعتبار اپنے عمل کے محدود ہو یا غیر محدود بہر حال اسی سے خدا کے اوصاف و صفات کی فہم ہونا چاہئے کسی اور شئے سے نہیں (اخلاقیات حصۂ اول مقالات ۱۱-۱۵-۱۴-۲۵۔۳۰) فکر خدا کی ایک صفت ہے یعنی خدا ایک ذی فکر وجود ہے۔ امتداد خدا کی ایک صفت ہے۔ یعنی خدا ایک ممتد شئے ہے" (ایضاً حصۂ دوم مقالات ۱-۹) اس طرح سے پالک اسپی نوزا کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا اسی کی زبان میں ترجمہ کرتا ہے جو موجودہ زمانہ کی عادت فکر کے مناسب ہے۔ ہم عالم کو امتداد و فکر کے (است وست) وصفوں یا پہلوؤں سے جانتے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے ماتحت مجموعۂ حقیقت بے انتہا معلوم ہوتا ہے۔ جس عالم میں ہم رہتے ہیں اس میں اشکال امتداد اشکال فکر کے ساتھ مربوط ہیں لیکن ہم کو یہ فرض کرنے کا ہرگز حق نہیں کہ اس عالم کے علاوہ اور کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس غیر محدود ذات پر حدود عائد کرتے ہیں (اسپی نوزا۔ اس کی حیات و فلسفہ صفحہ ۱۶۷)

یہ بات بھی عجیب و غریب ہے کہ جن نصف درجن جملوں (لوگیہ) کو دور حاضر کی تحقیق حضرت عیسیٰ سے منسوب کرتی ہے ان میں سے ایک تو ایسا بھی ہے جو کتاب مقدس میں موجود نہیں بلکہ خالص ویدانتہ ہے۔ اسی قسم کے ویدانتہ کے یوگیئے نہایت ہوشیاری کے ساتھ عیسائیوں کی کتب مقدسہ سے خارج کر دیئے گئے تھے اور غالباً یہ اس زمانے میں ہوا ہے جب کہ کلیسائے قدیم نے سن عیسوی کی تیسری اور چوتھی صدی میں اپنے آپ کو تصوف سے علٰحدہ کیا ہے اور جس سے عیسویت قعر مادیت میں جا پڑی ہے اور اب تک اس سے ابھر نہیں سکی ہے۔

ویدانتہ کے سوتروں میں بھی ارواح انفرادی اور برہما کے تعلق پر بحث کی گئی ہے نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ اس کے اور مادہ کے مابین

کیا تعلق ہے۔ لیکن مختلف اچاریوں نے ان سوتروں سے اپنے مختلف معنی لئے ہیں جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ چنانچہ سوتر ۳-۲-۱۱ کا اگر لفظی ترجمہ کیا جائے تو یہ اس طرح سے ہوگا۔ "نہ بہ وجہ مکان کے اگرچہ اعلیٰ وارفع کی دو خصوصیتیں ہر جگہ بالتحقیق"۔ شنکر اس کے معنی اس طرح سے کرتا ہے نہ بوجہ (اختلاف) مکان کی دو خصوصیتیں اور اپنی اعلیٰ وارفع ذات سے متعلق ہو سکتی ہیں) کیونکہ ہر جگہ کتب مقدسہ یہ تعلیم دیتی ہیں کہ برہما میں کوئی تغیر و اختلاف نہیں ہو سکتا)"۔

راما نجہ اس کے یہ معنی لیتا ہے "کہ مکان کی وجہ سے بھی اس اعلیٰ ارفع وجود میں کوئی خامی اور نقص نہیں کیونکہ ہر جگہ (اس کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ دوگونہ خصوصیات رکھتا ہے) مادھو کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ "اختلاف مکان کے باوجود خدائے تعالیٰ کی مظاہر کے مابین کوئی حقیقی اختلاف (تناقض فرض نہیں کیا جا سکتا (کیونکہ شروتی اس کی ایک مقررہ خصوصیت یہ بتاتی ہے کہ وہ ہر جگہ ہے۔ دوسری جگہ سوتر ۳-۲-۱۴ کا لفظی ترجمہ یہ ہو سکتا ہے" یہ نظر آتا ہے (شروتی میں) اور نیز یاد بھی کیا جاتا ہے (سمرتی میں)" شنکر اس کی شرح میں یہ کہتا ہے کہ "یہ امر کہ برہما میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہیں شروتی کی عبارتوں سے ثابت ہے۔ اور یہی تعلیم سمرتی سے ملتی ہے"۔

راما نجہ اس سوتر کی شرح میں یہ کہتا ہے "کہ ویدانت کی ہزاروں عبارتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ بے عیب اور مقدس و مبارک اوصاف کا مخزن ہے اور سمرتی سے بھی اسی کا ثبوت ملتا ہے" مادھو اس کے یہ معنی لیتا ہے کہ شروتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کی صورت محض رحمت ہے اور سمرتی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کی صورت محض عقل و ذہانت ہے پھر دیکھو کہ اپنی شدول کا وہ مشہور جملہ "سیتم سہ آتما تتوہ ماسی" اچاریوں کا عرصۂ کارزار رہا ہے۔ شنکر اس جملہ کی شرح میں کہتا ہے کہ اس جملہ میں تتوہ ماسی (تو وہی ہے) یہ تعلیم دیتا ہے کہ تو سے مراد ست یعنی ذات حقیقی ہے تتوہ ماسی سے (وہ) براہ راست ذات اور ست یعنی وجود خالص کے ایک ہونے کی تعلیم

دیتا ہے (شرح چھ اپنی شد ۳ ۔۱۶) راما نجہ اس کی اس طرح سے تشریح کرتا ہے کہ لفظ "یہ" کا مرجع وہ ذات ہے جو عالم کی علت اور کل صفات مقدسہ کا منبع و مخزن ہے نہ اس میں کوئی نقصان ہے نہ اس میں کوئی تغیر ہوتا ہے اور لفظ "تو" سے مراد وہی برہما ہے جو اجو کی صورت میں مختص ہو جاتا ہے اور خود اس کا جسم ہے اور یہ اپنی اشکال کے ساتھ ذی روحوں یعنی جو کا باطنی حاکم ہے (ویدارتھ سم گرہا صفحہ ۳۵)

مادھو اس عبارت کے متعلق یہ کہتا ہے کہ یہ دعویٰ کہ انفرادی ارواح اور برہما میں کوئی فرق نہیں اس پر مبنی ہے کہ ان کی نوعیت اصلی علم، رحمت وغیرہ ہے جو برہما کے بھی اوصاف ہیں۔ (بھاشیہ ویدانتہ سوتر دوم ۳ ۔۲۹)۔

مادھو اپنی ایک پراکرتہ کی جس کا وشنو تتوہ نرنیہ نام ہے کی نصل نو اکری نو بھاشیہ میں اس قصہ کو پاک ہی کر دیتا ہے اور اس کو سا آتما اتتو اماشی پڑھتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ آتما ہے اور تو نہیں ہے یہ ہندوؤں کے محبوب طریقہ یعنی قدیم کتب سے ہی تصورات اخذ کرنے کو مہمل ثابت کرتا ہے

اپنی اشدوں کے رشی بطور اپاسکوں کے گفتگو کرتے ہیں۔ اپلکے بھی تتو اماسی کی طرح سے جملے ہیں جو ان تجربات کو جو دیہ یعنی مراقبوں کے طریقوں میں حاصل ہوتے ہیں وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور یہ اپنی شدوں میں بہت ہیں یہ نفسیاتی حقائق ہیں کم سے کم اُس شخص کے لئے جو تصوفی غور و فکر میں مصروف ہوتا ہے ایسے واقعات ہیں جن کی مراقبہ کے مقررہ طریقوں سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ ان کے ساتھ وہ سلوک نہ ہونا چاہیے جو اچاریوں اور خصوصاً بعد کے شارحین نے روا رکھا ہے یعنی ان کو سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے گراں بار استدلال کے ساتھ ان سے فلسفی عمارت تیار کی ہے رشی برہما کا ان وجدانات کے ماتحت ذکر کرتے ہیں جو ان کو اس کے ساتھ بے خودی کے عالم میں موصل ہوتے وقت حاصل ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے اور اس کے لئے کل ذہنی فعلیت کو دبانا پڑتا ہے اور ایسی سطح تک پہنچنا ہوتا ہے جو انسانی جذبات کے طوفان سے بہت بلند ہوتی ہے۔ وجود حقیقی کے متعلق

ویدوں میں کم وبیش متناقض بیانات ملتے ہیں اور یہ ویدوں کے آخری حصہ یعنی اپنی شدوں میں اور بھی زیادہ ہیں ان سے انسانی ذہن اس شئے کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جو صرف ذہن سے ماورا ہو کر سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ ذہن تو محض ایک مادی عضو ہے اور انسان کی زبان جو اس کے ذہن کا مظہر ہے اس سے صرف ایسی چیزوں کا اظہار ہو سکتا ہے جو مادی کلمات کو بیان کرتی ہے ایسی زبان میں ایسی شئے کے بیان کرنے کی کوشش کرنا جو ذہن نہیں ہے اور جو اس طرح سے باشعور نہیں ہے جس طرح سے کہ انسان ہے لازمی طور پر ہم کو متناقض تصورات وترکیبات کے استعمال کرنے پر مجبور کرے گا۔ رشی جو وجدان سے گفتگو کرتے تھے ان کو ان دقتوں کا احساس نہ تھا جو ہر منطق متناقض بیانات کے خلاف پیش کرتی ہے اور جو صرف اس وقت ممکن ہوتے ہیں جب ہم ناقابل بیان شئے کے بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں یا ایسی شئے کو گفتگو کے حدود میں مقید کرنا چاہتے ہیں جو غیر محدود ہے یا ایسی شئے کو علامات ذہن (یعنی وہ جو ذہن کی برآیندہ فعلیت سے پیدا ہوتی ہے) کی زنجیروں میں جکڑنا چاہتے ہیں جو ہمیشہ سے ایسی فضا میں پرواز کرتی رہتی ہے جس تک ذہن کی رسائی نہیں ہو سکتی بعد کے زمانے کے اچاریہ ایک قرین فہم وغیر متناقض نظریہ قایم کرنا زیادہ اہم سمجھتے تھے۔ منطقی اصول صرف ان نظریات پر صادق آسکتے ہیں جو ذہن کے ساختہ وپرداختہ ہوتے ہیں۔ قوانین ذہنی کو منطق تک وسعت دینا جو ذہن سے اسی طرح ماورا ہے جس طرح سے کہ مضافات کے تمام حلقوں سے ہے انسان کو لازمی طور پر بے سود منطقی کج بحثی میں مبتلا کر دے گا جس طرح سے کہ اس نے ویدانتہ کے ذیلی فرقوں کو مبتلا کر دیا ہے۔

ویدانتہ کے سوتروں کے وہ بڑے شارح جو بانی مذاہب ہوئے ہیں حسب ذیل ہیں شنکر اچاریہ رامانجہ مادھو انھوں نے اپنے آپ کو تین مختلف لیکن غیر متناقض فلسفوں اور تربیت کے نظاموں کا پابند بنا لیا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں ادویتہ۔ وسیشٹ ادویتہ اور دویتہ ان کے

اتباع نے تینوں کے فروق واختلافات پر زور دیا ہے اور متفقہ امور کو بہت ہی گھٹایا ہے جس سے افتراق کی خلیج اس قدر وسیع ہوگئی ہے کہ جدید ویدانتی گروہ کسی صورت میں متحد نہیں ہو سکتے۔ بعد میں جن لوگوں نے اصل سوتروں کی شرح کی ہے انھوں نے انھیں سوتروں سے اور نظریات قائم کئے ہیں ہم مختصراً ان میں سے ابتدائی فرقوں کے اصل اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔

شنکر اس شخص کی طرح سے آغاز کرتا ہے جو آتما (یعنی وہ ذات جس کا اظہار قلب انسانی میں ہوتا ہے) کی نوعیت کا تحقق کرنا چاہتا ہے اس شخص کیطرح سے جو علم کے جوش کے وقت (یعنی باری تعالیٰ کے تحقق کے وقت اپنی ذات کے علاوہ اور کسی کا فہم نہیں کرتا (ڈاکٹر سنامورتی ستوتر کے) جب شعور مادہ اور ذہن کے پابند کرنے والے علائق سے رہا ہو جاتا ہے تو پھر ثنویت ومضافات باقی نہیں رہتی۔ تمام چیزیں ایک معلوم ہوتی ہیں اور ایک ذات ہوتی ہے ایسی عروج کی حالت میں دنیا غیر ظاہر معلوم ہوتی ہے یہ ایسی معلوم ہوتی ہے جیسی کہ بیج کے اندر شاخیں۔ اس لئے شنکر انفرادی ذات جو آتما اور مادہ کے لئے محض مظہری زندگی مانتا ہے۔ برہما سوتروں پر جو اس نے بھاشیہ لکھی ہے اس سے مندرجہ ذیل اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں ان سے معلوم ہوگا کہ ان مسائل میں اس کی کیا رائے تھی۔

(۱) ہم کو برہما کی دو صورتوں سے سابقہ پڑتا ہے جن کو شروتی میں بیان کیا گیا ہے ایک) مختلف اقسام کے ناموں اور صورتوں سے مشروط ہے (اور دوسری) اس کے برعکس ہر قسم کے شروط سے معرا ہے۔ پس جہاں ثنویت (یا مضافات) ہے وہاں ایک دوسرے کو دیکھتی ہے۔ جب تمام اسکی ذات بن جاتی ہے تو وہ کس کو دیکھتا ہے اور کس (عضو) سے ؟ (برہما اپنی چہارم ۱۰-۱۵) جب وہ اس کے علاوہ اور کسی شئے کو نہیں دیکھتا تو وہ (حالت) اعلیٰ ہوتی ہے۔ جب وہ کسی اور شئے کو سنتا ہے کسی اور شئے کا ادراک کرتا ہے وہ ادنیٰ (حالت) ہوتی ہے اعلیٰ حالت غیر حادث (حالت) ہے (چہاندوگیہ اپنی شد ہفتم ۲۴-۱) حکیم وہ ہے جو کل اشکال کو دیکھکر کل ناموں کو معلوم کرکے اکٹھا لیا کرتا ہے (تیت ارنکھ سوئم ۱۲-۷) بغیر اجزا کے بغیر حرکات

پر اُس بے عیب بے داغ ابدیت کا اعلیٰ سیتو (کنارہ) مثل اس آگ کے جو اپنے ایندھن کو ختم کر چکی ہے۔ (سیوت۔ اپنی شد ششم ۱۹)" ایسا نہیں (بر ۔ اُپ دوئم ۳ - ۶) نہ وہ بڑا ہے اور نہ چھوٹا (ایضاً سوم ۸ - ۸) "ایک مقام ناقص دوسرا کامل ہے۔" مندرجہ بالا عبارتیں اور ان کے علاوہ ہزاروں اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ برہما کی صورت دوگونہ ہے۔ یعنی ایک صورت اس وقت معلوم ہوتی ہے جب کہ یہ دوّیہ یعنی علم کا مقصود ہوتا ہے اور دوسری صورت اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اودیہ یعنی ماورائے علم کا مقصود ہوتا ہے (ویدانیہ سو۔ اول ۔ ۱ ۔ ۲) (استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ) جو شخص برہما کو غیر متغیر (کوت استھ برہما تما وادی) کہتا ہے وہ اس نفس کی تردید کرتا ہے کہ ایشورہ (تمام دنیا کا) باعث ہے کیونکہ (برہما کی) وحدت مطلق حاکم و محکوم کے رشتہ سے ماورا ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ) نہیں! ایشور کا تمام چیزوں کا عالم ہونا (اور اس کے دیگر اوصاف) نام اور صورت کے جراثیم کے سے ارتقاء پر مبنی ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ماورائے علم ہیں .... نام او صورت ہمہ دان ایشور کی گویا روح ہے جو ورائے علم سے پیدا ہوتی ہے جو ناقابل بیان ہے کیونکہ اسکی نوعیت یا اس کے علاوہ کسی ایسی شئے کی نوعیت نہیں کہا جا سکتا، جس پر اس مظہری کائنات کے جراثیم مشتمل ہیں یہ حیرت انگیز قوت (مایہ شکتی) ہمہ داں ایشور کی پراکرتی ہے جیسا کہ شروتی اور سمرتی میں کہا گیا ہے ہمہ داں ایشور ان دو (نام و صورت) کے علاوہ ہے۔ پس ایشور نام اور صورت کی شرطوں کے تابع ہے جو ماورائے علم سے پیدا ہوتی ہیں۔ جس طرح سے کہ مکان مبنی ہے اپنی اشیائے شرط یعنی گھڑوں مٹکوں وغیرہ پر (قبل اس کے کہ یہ اس طرح سے ممیز ہو کہ گنجائش یا جگہ مٹکے کے اندر یا گھڑے کے اندر وغیرہ) مظہری کائنات کے نقطہ نظر سے وہ ان کا بادشاہ ہے جن کو جو (انفرادی روحیں) وجنانا تما (ذوات عالم یعنی وہ جو علم و ادراک کی قابلیت رکھتے ہیں) کہتے ہیں یہ خود اس کی ذوات ہیں جو ایسے (اجسام پر) مبنی ہیں جو آلات عمل کا مجموعہ ہیں جو نام اور صورت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن ماورائے علم پر مبنی ہیں اور اس اعتبار سے

مٹکے کے اندر کے مکان سے مشابہ ہیں۔ پس ایشور کی عالم و قادر ذات کی
نوعیت ماورائے علم کی شرط کی تجدید پر مبنی ہے۔ عین کے نقطۂ نظر سے جو افعال
حاکم محکوم اور عالم کل وغیرہ ہونے کے لئے ضروری ہیں وہ ایسی ذات میں
نہیں ہوسکتے جو برہمائے علم کل تعلقات سے بری ہو (حاشیہ ویدانتہ سوتر دوم
۱-۱۴) برہما میں ثنویت نہیں ہے۔ یہ تعقل کسی دوسرے وجود (خواہ حقیقی ہو
یا غیر حقیقی) کو خارج نہیں کرتا۔ ایشور کے تعقل کے لئے ایک علّی حالت ما قبل
دیہ اگو ستھا) کا تعقل لازم آتا ہے جو ایشور کے تابع ہوتی ہے لیکن
جس کے بغیر ایشور خالق نہیں ہوسکتا۔ عالم کی یہ علّی حالت؛ ودیا یا ماورائے علم
کہلاتی ہے۔ کیونکہ یہ ودیا یعنی آتما کے علم سے تباہ ہوجاتی ہے۔ جس کے
حصول سے مکت یعنی ناجی ابدی کو کل زندگی کی وحدت مطلق کا تعقل ہوجاتا ہے
اس کو اوکتہ یعنی غیر مظہر بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ پیدائش سے پہلے اس کا ادراک
نہیں ہوسکتا بعض اوقات اس کو مایا یعنی دھوکہ کہتے ہیں (حاشیہ وید سوتر اول
۴-۳) یہ نظریہ کہ پراکرتی مایا یعنی غیر حقیقی غیر موجود پر فریب حقیقت ہے
اس کا آغاز تو شنکر سے ہوا اور اس کے بعد متاخرین نے اس کا خاتمہ کردیا
خود وہ تو بہت احتیاط سے دعوی کرتا ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباسات
سے معلوم ہوسکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیال کے ثبوت کی حیثیت
سے وہ اودیا پر زیادہ زور دینا چاہتا ہے لیکن بعد کے ادویتی اس مہلک
وخطرناک سہولت پر جس سے فلاسفہ ان ترکیبوں کو توڑ مروڑ کے رکھ دیتے
ہیں۔ جو معنی سے معرا ہوتی ہیں مایا کو ایک ایسی لاشئے بنا دیا جو شئے کے
لباس میں مستور ہے اور اس نظریہ کو اپنی شدول سے نکال پھینکا
ہندو فلسفہ کے باقی تمام مذاہب جن کو ویدانت سے کچھ بھی تعلق ہے مثلاً
وشنوہ شاکتہ ماہی مشورہ مذاہب نے ہمیشہ اس تصور کی مخالفت کی کہ عالم
ایک غیر حقیقی لاشئے چیز ہے کیونکہ یہ حقیقی برہما پر مبنی ہے۔ علمائے یورپ
میں سے کول بروک جس کی سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ منعطف
ہوئی ہے کہ اپنی شدوں اور بھگوت گیتا میں مایا کا لفظ ہمیشہ خدا کی تحیر آفرین

قوت کے لئے استعمال ہوا ہے اور اس لفظ سے لا شئے یا پراکرتی کے معنی لینا ادویتہ گروہ کی ایجاد ہے۔ یہ بات تعجب سے خالی نہیں کہ گف اور ہمارے زمانہ میں ڈیوسین نے ادویتہ کے مطالعہ سے اپنی انتقادی قوت کو اس قدر دھندلا کر ڈالا ہے کہ وہ جدید زمانہ کا مایہ کا نظریہ قدیم زمانہ کے اپنی شدوں میں بھی پاتے ہیں۔ ان علما کے نزدیک بھی ہندوستان کے اکثر ادویتوں کی طرح سے لفظ ویدانتہ کے معنی ادویتہ کے ہیں اور شنکر کی تعلیم خصوصاً آخری زمانہ کی بالکل اپنی شدوں کے مطابق ہے مگر یہ لوگ اس امر کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ شنکر بڑا فلسفی ہے مگر اس کا دعوی ایک محشی و مفسر سے زیادہ نہیں حق تو یہ ہے کہ وہ اس کا بھی اس طرح سے مدعی نہیں ہے جس طرح سے رامانجہ سوتروں کے قدیم روایت کے مطابق شرح کرنے کا مدعی ہے اگر شنکر کسی پہلے شارح اور مفسر کا قول نقل کرتا ہے تو محض اس پر نکتہ چینی کرنے کے لئے وہ نہائت جرات کے ساتھ ایک نئی راہ فکر ابتداع کرتا ہے اور اگر کوئی اصل عبارت کی دقت اس کے منطقی نقطہ نظر میں سد راہ ہوتی ہے تو وہ اس کو صاف نظر انداز کر دیتا ہے جتنے فلسفی اپنے نظام کی بنا قدیم الہامی کتب کو قرار دیتے ہیں انھیں ان کی اصل عبارتوں کو اپنے اغراض کے لئے کچھ نہ کچھ ضرور توڑنا مروڑنا پڑتا ہے لیکن شنکر اس باب میں اور اچاریوں سے زیادہ آزادی کیساتھ کام لیتا ہے کیونکہ وہ تو اپنی تفاسیر کی تائید میں اور کتابوں کے اقتباسات پیش کرتے ہیں گو وہ بھی مستند نہیں ہیں لیکن شنکر محض استدلال پر اعتماد کرتا ہے۔

ادویتہ کا آغاز پہلے پہل گوڈہ پادہ نے شنکر سے ایک پشت پہلے اپنی کتاب مانڈوکیہ اپنی شد کی کاریکیوں میں کیا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ گوڈہ پادہ اور اس کے شاگرد کا شاگرد شنکر دونوں شاکتہ ہیں اور دونوں کل ادویتہ کی تعلیم کو اس اساسی اصول پر مبنی کرتے ہیں کہ کل حیات کی وحدت کا تحقق مراقبہ کی جذبی حالت میں ہوتا ہے۔ ان کے لئے یہ ایک تجربی واقعہ اور معطیۂ شعور ہے جس تک وہ ایک خاص تربیت کے بعد پہنچتے ہیں۔ جن لوگوں کی نظر عمدہ ہے ان کی تعریف میں شنکر یہ کہتا ہے کہ ان لوگوں کو اس امر کا

تحقق ہو سکتا ہے کہ صرف آتما کا وجود ہے (بہاشیہ مانڈوگیہ کاریکا ۳ - ۱۶) وہ ہمارے ادویتہ درشٹی (احساس وحدت) کو حقیقی کہتا ہے (ایضاً ۳-۱۸) برخلاف اس کے رامانج کے بعد اور جن لوگوں نے ان پر انتقاد کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ ان کے تمام اتباع و شارح بھی اس کو ایک امر واقعی نہیں بلکہ امر استدلالی کہتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ ایسی شئے نہیں جو ترتیب پر مبنی ہو بلکہ ایسی شئے ہے جو محض تشریح سے پیدا ہو گئی ہے اسی سے ادویتہ ہندوستان میں انتہا سے زیادہ ذلیل ہو گئی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ دن بھر وحدت الوجود کی رٹ لگاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انتہا سے زیادہ خود غرضانہ زندگی گزارتے ہیں رامانجہ ادویتہ کے اساسی مابعد الطبیعیاتی استدلالات کو الٹ دیتا ہے۔

(۱) وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ غیر ممیز جو ہر کسی ایک کے شعور سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ شعور ہمیشہ فرق کو ظاہر کرتا ہے۔

(۲) اس کے نزدیک شروتی بھی ایسے برہما کی تعلیم نہیں دیتی جس میں کسی قسم کا فرق و اختلاف نہ ہو (شروتی شبہ برہما) اپنی مخالفت کو قوی کرنے کے لئے وہ ذات خداوندی کے صفات پر صفات بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقا بقا فنا اور ذی روح غیر ذی روح عالم کی اس ہمارے سے نجات کا واحد سبب جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے اپنے علاوہ اور تمام چیزوں سے مختلف ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے شر سے مختلف ہے وہ اپنے انتہائے تقدس بے پایاں اور عدیم المثال اوصاف کے ساتھ ایک ہے۔ وہ عام آتما برترین برہما نور اعلیٰ جوہر اعلیٰ برترین آتما ہے جس کا ویدانتہ میں مختلف الفاظ مثلاً ست وغیرہ میں تذکرہ کیا گیا ہے وہ مالک ہے وہ نرائن ہے وہ اعلیٰ وارفع پرشہ ہے (رامانجہ ویدارتھ سنگرہ صفہ ۱۱)

(۳) وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ بے ابتدا مایا (ماورائے علم) کا نظریہ ثبوت کے مسلمہ طریقوں سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

(۴) نہ اس قسم کی بے علمی اس طرح حقیقت اعلیٰ پر عمل کر سکتی ہے کہ وہ باعث تخلیق وغیرہ ہو سکتی ہو۔ کیونکہ اس کی دلیل کے مطابق ایک وجود کامل نِکار بے علمی نہیں ہو سکتا۔ پس اس کے نزدیک تخلیق اور مضافات مایا پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس پر مبنی ہیں کہ معبود برتر انسان اور دیگر ذی روحوں سے محبت رکھتا ہے وہ گوڈپادہ اور شنکر کے تحقیق وحدت (ادویتا نو بہادہ) کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن یہ توجیہ کرتا ہے کہ جذبی شعور وحدت برہما کی ذات ارفع کا شعور نہیں ہے بلکہ اس ذات کا شعور ہے جو حدود مادہ (پراکرتی دیو کتا نما درشن) سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اس سے اعلیٰ تجربہ پرام برہما کا وجدان ہوتا ہے جو اس کے الوہی اوصاف پر محبت کے ساتھ متواتر مراقبہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے (بھگتی اپاسنہ)

وہ مابعد الطبیعیاتی مسائل کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور اس سے اس کی تعلیم یہ ہے کہ برہما سویشیشہ یعنی متصف بہ اوصاف ہے وہ انفرادی نفوس یعنی چیت اور مادہ یعنی اچیت دونوں کی ذات ہے اور اس کے ساتھ وہ ان سے مختلف بھی ہے اس کے نزدیک ذات اعلیٰ کو انفرادی آتما سے جو تعلق ہے اس کا پتہ مندرجہ ذیل اقتباس سے چل سکتا ہے آنترمی برہمنہ وغیرہ سے یہ ثابت ہے کہ چیت اور اچیت (ذوات شاعر وغیر شاعر) اپنی کثیف و معلول حالت (کلپہ کے دوران) میں اور اپنی لطیف علّی حالت یعنی پرلیہ کے دوران میں پرم برہما کا جسم ہوتی ہیں اور پرم برہما ان کی روح ہوتا ہے... اس قسم کے الفاظ سے جیسے کہ ارم بہنہ وغیرہ ہیں (چہاند اپنی شد ۶-۱-۴) یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا علت اعلیٰ یعنی پرم برہما کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس کی تمام الفاظ سے ہر لحظہ تعبیر ہوتی رہتی ہے کیونکہ اس کا جسم چیت اور اچیت سے بنا ہے۔

بعض اوقات (پرلیہ کے اثنا میں) باوجودیکہ چیت اور اچیت اس کے جسم سے متعلق ہیں اور اسی کا جسم ہیں لیکن ان کا جسم لطیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جب ان میں اور اس میں امتیاز نہیں ہو سکتا

یہ برہما ہو سکتا ہے رعلیٰ حالت (کران وستھا) میں۔ بعض اوقات (کلپہ کے دوران میں اچیت اور اچیت کا جسم ایک کثیف حالت تک پہنچ جاتا ہے جس میں ان کو اس سے علیحدہ سمجھ سکتے ہیں یہ حالت (کاری اوستھا) ہے (سری بھاشیہ ویدانتہ سوترتم-۱-۱۵)

پس رامانجہ کے نزدیک حقیقت ایک ہے جو برہما کی ذات اعلیٰ ہے چیت یعنی نفوس شاعرہ اور اچیت یعنی مادہ کی غیر شاعر اشکال اسکے اجسام ہیں۔ یہ پرلیہ کی حالت میں اس سے غیر ممیز رہتے ہیں لیکن کلپہ کی حالت میں اس سے علیحدہ و نمایاں ہوتے ہیں۔ اس حالت میں یہ اس سے علیحدہ نمایاں ہی نہیں ہوتے بلکہ ان میں اور اس میں عامل و معمول کا تعلق ہوتا ہے۔

وسشی شٹت ادویتہ میں بھی اسی قدر انحطاط ہوا ہے جس قدر کہ ادویتہ میں ہوا ہے۔ رامانج اس ایشور کی تلقین کرتا تھا جو ایسی صفات اعلیٰ سے متصف ہے کہ ان کا تخیل تک نہیں ہو سکتا۔ وہ محبت کے خیالات کا مقصد ہے۔ وہ ایک تیل کے چشمۂ جاری کی مانند ہے جس کے تمام انسان اور تمام کائنات جسم ہیں۔ اس کے اتباع اب ہندوں میں بالکل علیحدہ فرقہ ہیں۔ وہ اپنے جسم پر سفید و سرخ نشانات لگاتے ہیں جو ان کو باقی ہندوؤں سے ممتاز کرتے ہیں۔ اور بانی مذہب ایک سادہ زندگی کی تلقین کرتا تھا جس میں انسان محبت کے ساتھ ایشور کے کمالات پر غور کرے اور بنی نوع کی خدمت انجام دے۔ لیکن اب اس کے اتباع نے اس کی جگہ ایک پیچیدہ قسم کے بھروپئے پن کو دیدی ہے۔ یہ بات بھی حیرت کے قابل ہے کہ رامانجہ زیادہ تر ایشور کا ذکر کرتا ہے حالانکہ وہ نرائن کو ایشور کی سب سے بڑی صورت سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے متبع اپنے آپ کو وشنوی یعنی وشنو کا پرستار کہتے ہیں جو ہندی تثلیث کا ایک رکن ہے۔ رامانجہ اگرچہ اس نفسیاتی امکان سے انکار کرتا ہے کہ نروشی شیشا برہما یعنی ایک مطلق وجود کا خالی از اوصاف وقوف ہو سکتا ہے لیکن وہ آتما کی وحدت کے ادویتہ تجربہ کی صداقت کو قطعاً تسلیم کرتا ہے اسکے نزدیک یہ بھی مقاصد انسانیت میں سے ایک

مقصد ہے اور حصول ابدیت کے لئے اسی قدر صحیح وسیلہ ہے جس قدر کہ بھگتی جس کا وہ خود حامی ہے (بھگوت گیتا۔ بحاشیہ رامانجہ ۔ ۸ ۔ ۲۰) اسی طرح یمونا اس کا متقدم اور ابتدائی آگمیہ بی ادوتی تجربہ کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح سے شنکر اپنی تمام تحریرات میں جنانہ یوگہ کی تعلیم دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ کرشن نے اپنے دوست ارجن کو مشکل راستے کے بجائے آسان کرم یوگ کی تعلیم دی (بھگوت گیتا حاشیہ شنکر ۱۲ ۔ ۱۳) لیکن ان معلمین کے اتباع میں ایک تعصب پیدا ہو گیا جو ان میں نہ تھا اور یہ ایک دوسرے کے نظام کی تحقیر کرنے اور ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے۔

مادہو کی تعلیم کا حال بیان کرنے سے پہلے یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شنکر اور رامانج کی تفاسیر اکثر امور میں متفق ہیں۔ صرف چند مقامات ایسے ہیں جہاں ان میں آکر اختلاف واقع ہوتا ہے۔ لیکن مادہو کی تفسیر میں ان سے بہت مختلف ہیں چنانچہ اول الذکر دو کے نزدیک ویدانتہ سوتر دوم ۲ ۴۲ ۔ ۴۵۔ میں بھاگوتہ کی تعلیم کا ذکر ہے مادہو کے نزدیک اس کا تعلق شاکتہ کی تعلیم سے ہے شنکر اور رامانج کے حواشی کا اگر سوتروار مقابلہ کیا جائے تو ان میں اتفاقی و اختلافی امور کا تقابلی مطالعہ ہو سکتا ہے۔ لیکن مادہو کے حاشیہ میں اس قدر جدت ہے کہ اس میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سوتروں کی قدیم تفاسیر معدوم ہو گئی ہیں اور اب مفسرین بے لگام ہو کر ہر سوتر سے جو چاہتے ہیں معنی لے لیتے ہیں۔

مادہو کے خیالات کا اندازہ اس کے ویدانتہ سوتروں کے دوئم۔ ۲ ۔ ۲۸ ۔ ۲۹ سوتروں کے حاشیہ سے ہو سکتا ہے۔ جو یعنی انفرادی نفس یقیناً مالک حقیقی سے علیحدہ ہے۔ کیونکہ کوشیکہ شروتی کا استدلال ہے کہ اعلیٰ و ارفع ذات انفرادی نفوس سے علیحدہ ہے۔ اس اعلیٰ و ارفع ذات کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ وہ پرے ہے انفرادی نفوس کا مجموعہ پر نہیں ہے۔ وہ ابداً آزاد ہے۔ اس سے قید زندگی سے نجات (حاصل ہوتی ہے) اس لئے اس کی تلاش ضروری ہے،

چونکہ (انفرادی روح کی) اصل ماہیت علم و رحمت ہے اور یہی اوصاف برہما کے ہیں۔ اس لئے یہ کہتے ہیں کہ انفرادی نفس اس سے مختلف نہیں ہے۔ برہما کو سب جہان کی آتما کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سب کچھ برہما ہے (چہار سوم ۱۴-۱) کیونکہ اس میں تمام اوصاف ہیں۔" ویدانتا سوترا دوئم ۳۔ ۷۔ کے ذیل میں وہ مندرجہ ذیل برہت سمہتا سے نقل کرتا ہے۔" واحد اعلیٰ وارفع ناقابل تقسیم پرشہ وشنو کہلاتا ہے پراکرتی پرشہ زمانہ یہ تینوں قابل تقسیم (یعنی محدود) ہیں وہ اعلیٰ وارفع ہری غیر متغیر ہے کیونکہ وہ غیر منقسم ہے۔ وہ برترین رحمت ہے۔ وہ ابدی ہے اس کے اوصاف ابدی و دائمی ہیں۔ جو شئے قابل تقسیم ہوتی۔ اس کی قوت نہیں ہوتی سردہ درسے بنگراہ پانچویں باب کا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ مادھوی کس شدومد کے ساتھ ادویتہ تعلیم کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ معبود حقیقی کی شان میں گستاخی ہے تتوہ ودیکہ میں لکھا ہے کہ تتوہ (جوہر اصلی) دو قسم کا ہے۔ آزاد و مستقل تابع و غیر مستقل آزاد و مستقل تو وشنو ہے۔ وہ مالک حقیقی ہے عیوب سے منزہ اور لاتعداد اوصاف و محاسن والا ہے استدلال سے بھی (ذات اعلیٰ اور انسان میں جو) فرق ہے اس کا پتہ چلتا ہے۔ مالک حقیقی جو سے مختلف ہے کیونکہ اول الذکر اس کی خدمت کا مقصود ہے اور جس کی خدمت کی جاتی ہے وہ خدمت کرنے والے سے مختلف ہوتا ہے جیسے بادشاہ غلام سے مختلف ہوتا ہے......مالک حقیقی سے مل جانے کی تمنا میں وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وشنو کے اعلیٰ اوصاف سراب کی مثل ہیں اور یہ اس کے مشابہ ہے کہ ایک عمدہ کیلا حاصل کرنے کے لئے انسان اپنی زبان کاٹ ڈالے۔ کیونکہ وشنو کے ناراض کر دینے کی بدولت یہ ان کے اسفل السافلین میں جانے کا باعث ہوگا... الہام اعظم یعنی جو اور ایشور، مادہ اور ایشور، جو اور جو اور مادی اشیاء کا باہم ایک دوسرے سے کائنات میں یہ پانچ فرق ہیں۔ یہ حقیقی اور بے ابتدا ہے۔ اگر اس کی کوئی ابتدا ہوگی تو انتہا بھی ہوگی لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ اس کا مبہم طور پر تمثل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر محض اس کا تمثل ہو تو یہ باقی

نہ رہیں۔ لیکن یہ کبھی معدوم نہیں ہوتے۔۔ جیسا کہ مہاوینی شد کہتا ہے مثل پرندہ اور اس دھاگہ کے (جو اس سے بندھا ہوتا ہے) مثل مختلف درختوں کے رسوں کے مثل دریاؤں اور سمندروں کے مثل تازہ پانی اور نمکین پانی کے مثل چور اور اس شخص کے جس کی چوری ہوتی ہے مثل انسان اور اشیاء کے (جن کو وہ دیکھتا ہے) جیو اور ایشور ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ہمیشہ ایک دوسرے سے مختلف رہیں گے۔

ان تین مختلف نقاط نظر سے آغاز کر کے بعد کے شارحین نے بہت سے نظریات کو ویدانتہ کے نام سے پیش کیا ہے ان میں سے ہر ایک نظام ایک غیر متناقض کل ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ہر ایک حد درجہ کے منطقی اور تشریحی کمال دکھاتا ہے۔ ویدانتہ کے سوتروں پر بہاشیہ اور ورتی کی قسم کی شرحیں جو لکھی گئی ہیں ان کی تعداد تو سینکڑوں ہے ان میں سے ہر ایک اصل تعلیم میں ذرا سی کھینچ تان کرتی ہے۔ ان مذاہب کی تعلیم کا خلاصہ کرنا تو ممکن نہیں نہ کچھ دلچسپ ہوگا۔ کیونکہ وہ اختلافی امور جن سے ہر مذہب کا وجود قائم ہوتا ہے، اس قدر لطیف ہیں کہ اس زمانہ کا آدمی ان سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ ان تین فرقوں کا ذکر کچھ تو اس لئے کر دیا گیا کہ یہ ہندوستان میں آج تک مقبول ہیں۔ اور کچھ اس لئے کہ غالباً ان کی ابتدا اس طرح سے ہوئی تھی کہ یہ ویدانتہ اور دیگر مابعد الطبیعیاتی نظریات کے مابین درمیانی راہیں تھیں۔ ادویتہ درمیانی راہ ہے۔ ویدانتہ اور سانکھیہ کے مابین۔ یہ سانکھیہ کے مخصوص تصورات کو تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً یہ مانتا ہے کہ روح غیر متغیر ہے۔ عمل اور تجربہ مادہ ہی سے مخصوص ہے۔ پرشہ اور پراکرتی درحقیقت موجود نہیں بلکہ بے علمی کی وجہ سے ان کے موجود ہونے کا تمثل ہو جاتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت نے بھی ادویتہ فلسفہ کے ارتقا کو متاثر کیا ہے اگرچہ اور آچاریوں کی طرح سے شنکر بھی ان کے استدلال کو ہمیشہ واضح اور صحیح طور پر نہیں سمجھتا جیسا کہ ان پر اس کے انتقادات سے ظاہر ہوتا ہے دویتہ نیائے اور ویدانتا کے مابین ایک درمیانی راستہ ہے۔ یہ نیائے کی اس تعلیم کو

تسلیم کرتا ہے کہ ایشور جو اور مادہ تینوں باہم علحدہ ہیں اور اس سے جہاں تک ہوتا ہے ویدانتہ کے ساتھ پیوند کرتا ہے۔ وشی شت ادویتہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ ویدانتہ کی وحدت الوجود سانکھیہ کے ارتقا وانفرادیت اور نیائے کی توحید اور حقیقت کو ایک جگہ جمع کردے۔

اس کتاب میں ہم ویدانتہ کے اس نشو ونما کا ذکر نہیں کر سکتے جو اس ملک میں بعد کو ہوا ہے۔ یہ بیہودہ کتابوں کا ایک انبار ہے جس میں قدیم مذاہب کو اس طرح سے گڈ مڈ کر دیا گیا ہے کہ ان کا علحدہ کرنا محال ہے ان میں استدلال نفسیاتی تجربے کی جگہ تعصب مراقبے کی جگہ اور دوسرے فرقوں کو برا بھلا کہنا وحی والہام کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان میں انہوں نے لاتعداد فرقے بنا دیے ہیں جس نے دور حاضر میں ہندوستان کا شیرازہ منتشر کر رکھا ہے اور فلسفے کو اس قوت سے محروم کر دیا ہے جو اس میں انسان کو مصائب میں تشفی دینے اور اس کو امن و سکون کی جگہ تک لے جانے کی ہوتی ہے۔

فصل دوم

سانکھیہ

سانکھی کائنات کو دو مستقل و متبائن اجزا میں تقسیم کرتا ہے (۱) پرشہ (۲) پراکرتی یعنی مادہ اور روح یا موضوع و معروض پرشہ ایغو یا انا نہیں کیونکہ انائیت مادے کا فعل ہے اور معمولی انسانی شعور جو انا کے تصور میں ہوتا ہے، وہ محض اس دیکھنے والے کا تخیل ہے جو وقوف کے آلے سے دیکھ رہا ہے پرشہ کا شعور خالص صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان کیولیہ یعنی تنہائی کو حاصل کر لیتا ہے یہ حالت اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے

جب وہ مادے سے اس قدر علیحدہ ہو جاتا ہے کہ انا اور غیر انا کا امتیاز اٹھ جائے۔ پرشہ کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو دنیا کے پرشوں میں مضمر ہو۔ کیونکہ ہر پرشہ خواہ وہ دیو کے جسم میں ہو یا انسان کے، عالم کے اور پرشوں سے علیحدہ اور مختلف ہوتا ہے۔ اس کے اوصاف پراکرتی یا مادے سے مختلف ہوتے ہیں وہ غیر متغیر ہوتا ہے۔ گنوں کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ خارجی اور مظاہر اشکال کا دیکھنے والا ہے۔ یہ اور پرشوں سے علیحدہ ہوتا ہے اور نہ ہی لذت و الم سے متاثر ہوتا ہے یہ نہ تو پراکرتی ہے اور نہ وِکارتی ہے نہ تو شئے متغیر کی حالت کا ماقبل ہے۔ اور نہ حالت مابعد (ایضاً سوم) جاننے والے کا وجود مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ (۱) موجودات فطرت خود اپنے استعمال کے لئے پیدا نہیں کی گئی ہیں بلکہ کسی دوسرے کے استعمال کے لئے پیدا کی گئی ہیں (۲) تین گنوں کے ساتھ مادے کا وجود بغیر گن کی پرشہ کو مسلم مانتا ہے۔ (۳) انسان میں اپنے جسم کو قابو میں رکھنے کی قوت ہے (۴) انسان میں لذت اندوز ہونے کی قوت ہے (۵) انسان کیولیہ کے تلاش کرنے پر مجبور رہے۔ اس حالت میں وہ فالواقع ناظر یا دیکھنے والا رہ جاتا ہے۔ اس کو اشیا رئے حس سے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ (ایضاً، ۱) اس لئے پرشہ ہی فطرت کی کارگذاریوں کا تنہا شاہد تماشائی یا ناظر ہوتا ہے۔ جو خود اس سے بالکل الگ تھلگ اور بے تعلق ہوتا ہے (ایضاً۔ ۱۹) چونکہ پرشہ غیر متغیر ہوتا ہے اس لئے یہ پراکرتی کی طرح مظاہری اشکال میں متغیر نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ بے حس مادے کی چیزیں بدہی وغیرہ کی طرح اس سے متحد و یکجا رہتی ہیں۔ اس لئے وہ باحس ہو جاتی ہیں۔ اور غیر عامل پرشہ عامل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اگرچہ مبدء عمل گن ہوتے ہیں۔ (ایضاً۔ ۲۰) یہ پرشہ تعداد میں بہت ہیں۔ کیونکہ حیات و موت اور اعضا (بدہی وغیرہ) افراد میں ہوتے ہیں، اعضا کے افعال ہم وقت ہوتے ہیں۔ اور تینوں گن مختلف اشخاص میں مختلف طور پر منقسم ہوتے ہیں۔ (ایضاً۔ ۱۸) چونکہ سانکھی یہ تعلیم دیتا ہے کہ پرشہ بہت سے ہیں، اور یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے جدا رہتے ہیں اس لئے ہم اس کے فلسفہ کو اگر انفرادیت کہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

پراکرتی یعنی کائنات کا دوسرا اجزو دو قسم کا ہوتا ہے ایک علیؒ اور ہم جنس و یکساں دوسرا معلولی اور مختلف و غیر یکساں (دیاکتہ) آخر الذکر (دیاکتہ) معلول ہے جو غیر مستقل غیر محیط یعنی محدود و متغیر اور مختلف الاشکال مظاہری حادث قابل تقسیم اور تابع ہوتا ہے۔ اول الذکر اس کے برعکس ہوتا ہے۔ (ایضاً۔ ۱۰) پردھانہ مولہ پراکرتی یعنی مادی اشکال کی عین مادے کی وہ صورت ہے جس میں آلات علم و عمل اور ان کے معروضات ترقی کرتے ہیں۔ چونکہ یہ کسی مقدم (دکرتی) کی تشکل نہیں ہوتی) اس لئے یہ عین ہوتی ہے (ایضاً۔ ۳) اس کا اپنی لطافت کی بنا پر آلات علم کو وقوف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کے متعلق اس کے نتائج یعنی بدھی وغیرہ سے استنباط کرنا پڑتا ہے۔ جن میں سے بعض تو اس کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور بعض مشابہ نہیں ہوتے یہ اپنی مظہری اشکال (یعنی دیاکتہ) سے اس طرح سے مختلف ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مقدم نہیں ہوتا۔ یہ ناقابل فنا محیط غیر عامل عدیم المثال بے سہارا ناقابل تحلیل ناقابل تقسیم و بے قابو ہوتی ہے (ایضاً۔ ۱۰) حیرت کے قابل بات یہ ہے کہ مولہ پراکرتی یعنی اصلی مادے کو سانکھیہ گروہ کے لوگ ان تمام سلبی اوصاف سے متصف کرتے ہیں جن سے ویدانتہ میں پرم برہما کو متصف کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اسی قسم کے سلبی اوصاف سے زمانہ حاضرہ کی سائنس میں اثیر کو متصف کیا جاتا ہے انگنیس کلارک اپنے رسالہ ماڈرن کاسمو گنیز میں اثیر کی ایسی الفاظ میں تعریف کرتی ہے جو سانکھیہ کی مولہ پراکرتی کی تعریف کے بے حد مشابہ ہے۔ صرف نقطۂ نظر کا فرق ہے ایک کا نقطۂ نظر مابعد الطبیعیاتی ہے اور دوسرے کا نقطۂ نظر سائنٹفک یا حکمی ہے۔ ”اس پر اسرار سمندر کے کنارہ تک ہم کو بیسویں صدی نے پہنچا دیا ہے اور ہم اس کے کنارہ پر اس کی غیر محدود وسعت کا ایک عجیب حیرت و استعجاب کے ساتھ مطالعہ کر رہے ہیں آسمانوں کی شان و شوکت عارضی ہے۔ لیکن غیر محسوس و غیر مرئی اثیر باقی ہے جس طرح سے یہ آج ہے اسی طرح سے یہ اس وقت تھا جب کہ ارشاد کن ہوا تھا۔ اس کا آغاز زمانہ کے آغاز کے ساتھ ہوا ہوگا۔ جس طرح

اس کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے یہ ہر شئے بھی ہے اور لاشئے بھی ہے معمولی توجہ سے اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اگر غور و فکر کیا جائے تو یہ ہر وقت سامنے ہے۔ اس کے سلبی اوصاف لاتعداد اور تحیر آفریں ہیں۔ حرکت پہ اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ محسوس طور پر روشنی کو نہ توڑ و کتا ہے۔ نہ جذب کرتا ہے اور نہ پھیلاتا ہے۔ یہ ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہے۔ لیکن بظاہر کثیف مادے کی اکھاڑ پچھاڑ میں اس کا کوئی دخل معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر سطح سے کچھ زیادہ عمیق نظر ڈالی جائے تو ہم اس حیرت ناک عنصر کو غیر محسوس طور پر کل دنیا کے کام انجام دیتے ہوئے دیکھیں گے۔ اس میں حرکت کی توانائیاں موجود ہوتی ہیں۔ اور شاید سب سے زیادہ حقیقی معنی میں یہ حرکت کا مبدأ اصلی ہے۔ مادے کی قوتوں کی جڑ اس میں ہوتی ہے مادے کا جوہر اس میں مضمر ہوتا ہے عام تعلق اثیر کی وجہ سے قائم ہوتا ہے کائناتی اثرات صرف اثیر کی بنا پر پڑ سکتے ہیں۔ گو یہ غیر محسوس ہے مگر سخت چیزوں کی سختی کا بھی باعث ہے۔ گو خود غیر مرئی ہے مگر روشنی کا ذریعہ ہے گو بظاہر اس کی ہستی متناقض اوصاف کی حامل ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک پائیدار سبق دیتی ہے اور وہ یہ کہ جو شئے ہمارے حواس کے قابو میں نہیں آتی ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ پائیدار و حقیقی طور پہ واقعی ہو جس کو ہم اپنے حواس کے ذریعہ سے محسوس کر سکتے ہیں۔"

ان سلبی اوصاف کے علاوہ پردھانہ یا مولہ پراکرتی کچھ ایجابی اوصاف بھی رکھتا ہے۔ جو اس میں اور ان منظری اشکال میں مشترک ہیں جن کا نشو و نما اس سے ہوتا ہے۔ یہ تین گنوں سے متاثر ہوتا ہے۔ یہ غیر شاعر خارجی اور سب پرشوں میں مشترک ہوتا ہے۔ لذت و الم کو محسوس نہیں کرتا۔ اور نہ اس میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو سکتا ہے (ایضاً یا نہ دہم) اس پردھان کے وجود کو جس کے لغوی معنی اصل اصول کے ہیں) یا مولہ پراکرتی (اصلی مادہ) منظری و مادی اشیا کے پردہ میں مندرجہ ذیل وجوہ سے ثابت کیا جا سکتا ہے (۱) یہ اشیاء چونکہ غیر مسلسل ہیں اس لئے ان کا تعقل صرف اس طرح سے ہو سکتا کہ ان کو

کسی غیر مسلسل شئے نے پیدا کیا ہے۔ (۲) تمام اشیاء میں بعض اوصاف مشترک نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل ایک ہے (۳) اشیا صرف اس وقت تک غیر مسلسل رہتی ہیں۔ جب تک کہ ان کی علت کی توانائی باقی رہتی ہے (۴) معلول اپنی علت سے مختلف ہوتا ہے (۵) کل کائنات اپنی گوناگوں اور بوقلموں اشکال کے باوجود ایک شئے ہے (ایضاً۔ ۱۵) مادہ کا یہ عین تین گنوں کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے یہ تین گن کسی دوسرے جوہر کے وصف نہیں ہیں۔ بلکہ خود ذریعہ جوہری ہیں مگر ان کو گن یا اوصاف اس وجہ سے کہدیا جاتا ہے، کہ یہ پرشہ کے لوازم ہیں (بھاشکر آر یہ حاشیہ لال ساہاس ۱۲) یہ تین تار ہیں جن میں اصلی مادہ جب اس کی مجموعی حیثیت میں دخل دیا جاتا ہے اپنے آپ کو تقسیم کر لیتا ہے۔ ان کے مظاہر کا باب اول میں ذکر آچکا ہے۔ طبیعی حلقے میں تو یہ نام نہاد قوانین حرکت ہیں ذہنی دنیا میں یہ خصوصیات ذہنی کہلاتے ہیں اور اخلاقی حلقہ میں تو ابائے احساس کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ اشیا (وردیانی) میں خواص نہیں ہیں اوصاف وخواص کا تذکرہ کرتے وقت گن کے معنی غیر اصلی یا عارضی وصف کے نہ سمجھنے چاہئیں بلکہ ایسے جوہر کے سمجھنے چاہئیں، جن کا قوائے ذہنی کے ذریعے سے روح اور اک کر سکتی ہے۔ (ولسن حاشیہ سانکھیہ کار۔ ۱۲) تین گنوں کے نظریے کی اصل تاریکی میں مستور رہے۔ یہ دفعتہً سانکھیہ فلسفے میں نظر آتا ہے سانکھیہ فلسفے کے زمانے سے پہلے اگر اس کی طرف کوئی حوالہ ملتا ہے۔ تو اتھروا سمہتا وہم ۸۔ ۴۳ میں ملتا ہے۔ برہما کو جاننے والے اس روح دیا کشہ کو جانتے ہیں۔ جو ایسے گنوں میں رہتی ہے۔ جس میں نو در وازہ ہیں۔ اور یہ تین گنوں سے متصف ہے" اسی کا اعادہ اتھا۔ سم وہم ۲۔ ۳۲ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے آخری حصے میں یہ تغیر ہے۔" نیام زر ہیں جس کے تین پیرزے اور تین سہارے ہیں"۔ وید کے زمانہ میں عالم تین طبقات میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ برتھوی انتھ رکشا اور دیو یعنی زمین فضائے درمیانی اور آسمانی غالباً یہ سہ گونہ تقسیم گنوں میں بدلگئی ہے۔

یہ خیال اسی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے کہ رجس یعنی دوسرا گن درمیانی طبقے کا بھی نام ہے جس میں رجس کا غلبہ ہے، دیو یعنی آسمان میں ستوہ کا غلبہ ہے بعد میں ایک چوتھا طبقہ اور چوتھا گن دریافت ہوا اس کا ذکر آگموں اور پرانوں میں موجود ہے۔ یہ طبقہ آسمان سے پرے تھا۔ اس طبقہ میں تینوں گنوں میں سے ایک بھی نہیں ہے۔ ان کے بجائے اس میں سدا ستوہ یعنی روشنی علم کے ساتھ ہے۔ برخلاف اس کے نیچے کے تینوں طبقوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں تینوں گن ملے جلے نظر آتے ہیں۔ تمس کے معنی لغوی طور پر گھٹ جانے یا تھک جانے کے ہیں۔ اس لئے اصطلاحاً اس کے معنی تاریکی کے ہوئے رجس کے معنی رنگ کے ہیں۔ پس اصطلاحاً اس کے معنی بادلوں کے طبقے کی رنگین روشنی یعنی دھندلے پن کے ہوئے۔ ستوہ کے معنی روشنی اور چمک کے ہیں۔ یہ تین نیلے سرخ و سفید تاگے ہیں جن سے کشیدہ کائنات گڑھا ہوا ہے۔

پس سانکھیہ کے یہاں یہ دو کلی یعنی پرشہ اور پراکرتی دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ان دونوں کے مابین کوئی شئے مشترک نہیں ہر پرشہ باقی سب سے علیحدہ و بے تعلق ہوتا ہے۔ کل پرشوں میں کوئی ایک مشترک جوہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پرشہ خالص و غیر متغیر شعور ہے مظہر نہیں وہ پرشہ کی حیثیت سے اپنی فطرت کو صرف انسان کی زندگی کی عقلی تحلیل کر کے سمجھ سکتا ہے اور اس سے ان تمام اجزاء کو خارج کر کے جو مادے سے حاصل ہوئے ہیں اپنی کیولیہ کو تنہائی میں حاصل کر سکتا ہے۔ سانکھی اس نتیجہ تک اس وجہ سے پہنچا کہ اس نے وید کے طریق عبادت کو ترک کر دیا تھا۔ نجات کا الہامی اصول ناقص ہے کیونکہ اس میں حیوانی قربانیوں کی ضرورت ہوتی ہے علاوہ بریں اس کے انعامات میں بھی کمی بیشی کی گنجائش ہے۔ (ایضاً دوئم) سانکھیہ اپنے دعووں کو تجربات انسانی کی عقلی تحلیل سے ثابت کرتے ہیں اور ویدانتہ کی طرح سے تشریح و توضیح سے ثابت نہیں کرتے۔ اس راستہ میں ہر انسان خود اپنے تجربات ہی سے آغاز کر سکتا ہے۔ اور اس سے آغاز کر کے یہ اس کو تمام چیزوں سے علیحدہ کر لیتا ہے، جو اس کی ذات نہیں ہے۔ وہ اپنے

جنا یعنی خالص عالم کی حیثیت سے پہچانتا ہے جس وقت الم اور جہل کا
کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پس جب وہ مکت ہوتا ہے تو وہ ایک علیحدہ شے بنجاتا
ہے۔ بہ الفاظ دیگر وہ کیولیہ یعنی تنہائی حاصل کر لیتا ہے۔
سانکھیہ مذہب فکر کی تاریخ ناقابل ارتفاع تاریکی میں چھپی ہے۔ اب
اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ اس کا نشو و نما بدھ کے زمانے سے پہلے ہوا
ہے۔ کپیلہ سوتر جس حالت میں کہ ہمارے پاس ہیں وہ چودھویں
صدی مسیحی سے پہلے کی تصنیف ہیں۔ اگرچہ اس میں ایسے الفاظ و ترکیبیں
بھی موجود ہیں، جو بہت پہلے کے کپیلہ سوتر میں تھے جو اب ضائع ہو گئے ہیں
ستو سما سوتر جن کو میکس میولر قدیم زمانے کی تصنیف قرار دیتا ہے ہم کو ایک
گونہ بعد کی چیزیں معلوم ہوتی ہیں۔ غالباً یہ کسی پہلے سوتر کی فہرست ہیں۔
ایشور کرشن کی سانکھیہ کاریکہ جو غالباً سن عیسوی کی ابتدا سے کچھ ہی
پہلے تصنیف ہوئی ہے، اس وقت قدیم ترین کتاب ہے، جو سانکھیہ کے فلسفہ
کے متعلق اس وقت تک ہم کو پہنچی ہے۔ کاریکا کے معنی قدیم سوتر کی منظوم
صورت کے ہیں پانچشیکہ ایک قدیم سانکھی معلم ہے۔ جس سے ویاسہ
اپنی یوگ سوتر دوئم۔ ۱۳ کی شرح میں اقتباس کرتا ہے۔ نیز بھاہر دا گنیش
ڈگشٹ جو دجنانہ بھکشو کا شاگرد تھا، سانکھیہ سار میں بھی اس مصنف
سے اقتباس کرتا ہے۔ اب یہ تمام سانکھی تصانیف معدوم ہیں
مگر اس کے باوجود اس امر کے متعلق شک و شبہ کی گنجایش نہیں ہے
کہ یہ نظام فلسفہ جس صورت میں اس وقت موجود ہے۔ اس صورت
میں یہ گوتم بدھ اور مہاویر سے قبل عالم وجود میں آیا تھا۔ یہ نظام جو اپنی پیدائش
کے اعتبار سے اس قدر قدیم ہے اور اپنی روح کے اعتبار سے اس قدر جدید
ہے اس کو نشو و نما پانے میں کم سے کم کچھ صدیاں تو ضرور لگی ہونگی۔ فلسفے فلاسفہ
کے دماغ سے اس طرح سے براہ راست مکمل نہیں نکل پڑتے جسطرح سے مکمل منروا جیوپیٹر کے دماغ سے نکل آیا
تھا۔ سانکھیہ فلسفے سے جس صورت میں کہ ہم آشنا ہیں وہ آخری و مکمل
نمونہ ہے۔ جس میں اس قسم کی کوئی جھجک نہیں پائی جاتی جو نوخیز

فلسفوں میں ہوتی ہے۔ اکثر مسائل پر اس کے خیالات بالکل متعین ہیں۔ سمسار اور کرم کی نوعیت گنوں کے افعال و اعمال پرشہ کی نوعیت انتھ کرن کی مادیت بندش کی بے حقیقتی ان سب کے متعلق سانکھیہ مستقل نظریات رکھتے ہیں۔ جن میں اکثر سے قدیم اپنی شد کے فلاسفہ بمشکل واقف تھے۔ سانکھیہ فلسفہ بکمل مابعد الطبیعیات اور بکمل نفسیات ہے۔ اس سیال حالت فکر میں جو ہم کو وید کے آخری زمانہ میں ملتی ہے اور سانکھیہ کے مہذب فلسفے کے مابین کتنی صدیاں گزری ہوں گی اور درمیانی تصانیف کا جن سے کہ اس کا نشو ونما ہوا ہوگا۔ کیا حشر ہوا ہے اس کو آج کون بتا سکتا ہے۔ قرون وسطےٰ اور ان کے نظریہ "اوصاف مخفیہ"، اور فضائل ہمدردی اور دورجدید کے سائنٹیفک تعقلات توانائی وغیرہ کے مابین نہایت سرعت سے ترقی کرنے والی فکر کی متعدد صدیاں گذری ہیں۔ اب یہ کہ آیا قدیم فلسفہ بھی اسی سرعت کے ساتھ ترقی کرتا تھا۔ اور قدیم سانکھیہ تحریک کو کس شئے نے اس قدر آزاد کردیا تھا، کہ یہ الہامی کتب کی قیود سے آزاد ہوکر جراءت کے ساتھ عقل کی جانب آگیا تھا، یہ موجودہ زمانے میں ایک عقدۂ لاینحل معلوم ہوتا ہے۔ ایک شے کی بابت تو ہم کو یقین ہے۔ سانکھیہ تحریک کو ایک شخص نے پایہ تکمیل کو نہ پہنچایا ہوگا۔ خواہ وہ کتنی ہی غیر معمولی ذہانت ؛ ذکاوت کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہی بات پروفیسر گریب نے اپنے انی رودھا کی شرح کے ترجمے کے مقدمے میں لکھا ہے۔

دوسری عجیب وغریب بات سانکھیہ فلسفہ کے متعلق اس کی کامل تشہیر کے بعد اس کا حشر ہے۔ ویدانتہ کے سوتر اس کی مخالفت کرنیکی سخت کوشش کرتے ہیں۔ بدھ مذہب اس کی بعض تعلیموں کا مخالف ہے۔ ویشی شکہ شروع ہی سے اس کے اساسی اصول ست کا یہ وادہ (یعنی معلولات اپنی علتوں میں بالقوہ طور پر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں) کی مخالفت کرتے ہیں لیکن بہت ہی جلد خصوصاً ان مذاہب کے باہر سانکھیہ کو الہام سمجھا جانے لگتا ہے۔ اس کو لوگ اپنے اجسام میں جذب کرکے ہندوستانی فلسفہ کا جزو بنا لیتے ہیں۔

اگرچہ جن پر ہند و مذہب دو ہزار سال سے مبنی چلا آتا ہے سانکھیہ کو کلیتہً اختیار کر لیتے ہیں۔ اچاریہ سوائے اس کے کہ وہ سانکھیہ کے ایک اس اصول کی مخالفت کرتے ہیں، جو یہ ہے کہ کوئی اعلیٰ و ارفع ذات شاعر اس عالم کی علت نہیں ہے باقی تمام سانکھیہ کو الہامی حقیقت کے مثل جانتے ہیں۔ اور اپنے ویدانتہ کے استدلالات کو سانکھیہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اس نے اس فلسفہ کی ترقی کو درمیان ہی سے منقطع کر دیا ہے۔ اور یہ آج بالکل اسی مقام پر موجود ہے جہاں کہ یہ آج سے ڈھائی ہزار سال پہلے تھا۔ اب یہ کہ آیا کبھی مستقبل میں کوئی ہندی احیاء علمی ہوگا اور مغربی سائنس سے متاثر ہو کر کوئی اس منقطع کام کو اپنے ہاتھ میں لے گا یا نہیں اس سوال کا جواب مستقبل کے پردہ میں مضمر ہے۔

ب

یوگ

فرقہ یوگ کا مابعد الطبیعیات عملی طور پر ویسا ہی ہے جیسا کہ سانکھیہ کا ہے۔ اس میں پرشہ اور پراکرتی نسبتہً واضح و بامعنی اسماء درشٹا اور درشیہ یعنی باصرہ و مبصور کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ بصارت (درشی) ایسا لفظ ہے جو اس فلسفے میں شعور کے فعل کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کے لئے دیگر فلاسفہ لفظ نور (پرکاش) یا جنانہ (علم) کو ترجیح دیتے ہیں۔ باصرہ اندرونی آلات کے عمل کو دیکھتا ہے جس کو اس گروہ میں چیتہ کہتے ہیں۔ اس لفظ چیتہ کو بدھ کے مذہب اودیتہ کے لفظ چیتہ سے خلط نہ کرنا چاہیے کیونکہ اس کا فعل محض حافظہ ہے۔ ذہنی فعلیت جس میں شعوری حالتوں کا غیر متناہی تسلسل ہوتا ہے یوگ کے سوتروں میں چیتہ ورتی کہلاتی ہے۔ اور پرشہ اپنی شعوری حالتوں کو دیکھتا ہے۔ اس لئے وہ باصرہ ہے۔ یوگ چیتہ ورتی کی بے پایاں روانی کی رکاوٹ ہے جب روانی رک جاتی ہے تو باصرہ اپنے شعور کی خالص حالت میں ہوتا ہے جس کو سوروپ کہتے ہیں (یوگ سوتر ۱-۳-۲) درشیہ

(یعنی مبصور) تین وصف رکھتا ہے۔ اول نور دوسرے عمل تیسرے سکون اور یہ اشیاء وآلات کا عین ہے۔ اور باصر کی لذت اور حمایت کے لئے اس کا وجود ہوتا ہے (ایضاً ۲-۱۸) پرکاشش کریہ ستھتی جو مذکورہ سوتر میں واقع ہوئے ہیں وہ ستوہ رجس اور تمس کی جگہ پر ہیں۔

درشیہ کا عین النگا کہلاتا ہے۔ النگا (لغوی معنی غیر ممیز) کو دیگر مذاہب میں اوکتہ کہا گیا ہے۔ یہی وہ شئے ہے جس کو سانکھیہ کے یہاں پر وہان کہتے ہیں۔ درشٹہ یعنی بصارت محض (شعور) اگرچہ خالص ہے (یعنی اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا) لیکن اس کو ایسی اشیا کی تمثالات کا فی الفور ادراک ہو جاتا ہے جو اس کے علاوہ (جو کیولیہ تک پہنچ چکا ہے) اوروں میں مشترک ہیں۔ باصر و مبصور کا انصال اس کا باعث ہوتا ہے کہ یہ مالک مملوک کی نوعیت حاصل کر لیتے ہیں (ایضاً دوئم ۲۰-۲۳) اس انصال کی بنا پر باصر مالک بن جاتا ہے اور مبصور کا فہم مملوک کے طور پر ہوتا ہے۔ لیکن جب جہل ولاعلمی دور ہو جاتی ہے تو باصر کی صحیح بے تغیری سمجھ میں آتی ہے پس ہم دیکھتے ہیں کہ یوگ اور سانکھیہ میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ دونوں کی اصطلاحیں بالکل جداگانہ ہیں یوگ کے مابعد الطبعیاتی نظریات بالکل وہی ہیں جو سانکھیہ کے ہیں۔ یوگ سوتر اپنے آپ کو سانکھیہ پروچن یعنی سانکھیہ کی تشریح کہتا ہے۔ سروہ درسن سنگرہ باصر کے غیر متغیر ہونے کے یوگی دلائل کو مندرجۂ ذیل الفاظ میں جمع کرتا ہے چتی شکتی (جس کے لغوی معنی ہیں قوت علم کے اور اصطلاحاً شعور کو کہتے ہیں) تغیر سے بری ہے کیونکہ یہ ہمیشہ (ذہنی تغیرات کو) جانتی ہے کہ اگر یہ پرشہ تغیر پذیر ہو تو اس کو ذہنی تغیرات کا ہمیشہ علم نہ ہو سکتا کیونکہ تغیر پذیر شے (اپنے عمل میں) غیر مستقل ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ پرشہ جس کی نوعیت شعور کی ہوتی ہے ہمیشہ نگران و ناظر رہتا ہے اس لئے اس کی خالص نوعیت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جب کبھی یہ (اس کی نوعیت) (بظاہر) کسی شے کے (سایے) سے متاثر ہوتی ہے تو یہ شے ہمیشہ درشیہ یعنی وہ ہوتی ہے جو اس سے روشنی حاصل کرتی اور اس سے منور ہوتی ہے پس پرشہ (درحقیقت)۔ (دوران ادراک میں)

غیر متاثر رہتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ہمیشہ جانتا رہتا اور اس پر کبھی متغیر ہونے کا گماں تک نہیں ہوتا۔ چیتہ وہ ہے کہ جو درحقیقت اشیاء سے متاثر ہوتا ہے جب متاثر ہوتا ہے تو اس وقت کسی شئے کا ادراک ہوتا ہے۔ جب یہ کسی سے متاثر نہیں ہوتا تو کسی شئے کا ادراک بھی نہیں ہوتا اشیاء کی مثال مقناطیس کی سی ہے چیتہ کی مثال لوہے کی سی ہے یہ اس لئے تغیر پذیر ہوتی ہے کہ یہ (اشیا کے) جذب و دفع کی مرکز ہوتی ہے جو ان کے معلوم ہونے یا غیر معلوم رہنے کا باعث ہوتی ہے اب (یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ) چونکہ چیتہ اور اندریاں (آلات حس) جن کی فطرت میں انائیت ہوتی ہے وہ سب کے سب محیط ہوتے ہیں اس لئے ان کا تعلق تمام اشیا سے ہوتا ہے اس لئے علم ہر جگہ اور ہر قسم کی اشیا کے متعلق ہونا چاہئے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ) جب چیتہ کسی ایک شخص کے جسم میں بعض اشیاء کے (اس قسم سے) اس کرنے سے متغیر ہوتی ہے تو اس وقت گویہ ہر شئے پر محیط ہوتی ہے لیکن ان اشیا کے متعلق صرف اسی جسم میں علم ہوتا ہے اور اجسام میں نہیں ہوتا ہے چونکہ یہ حد مطلق ہے تو یہ قرار دیا جاتا ہے کہ اشیا مقناطیس کے مثل ہیں اور چیتہ کو متاثر کرتی رہیں جو ان سے آلات حس کے واسطے مس میں آلنے کی وجہ سے لوہے کے مشابہ ہے۔ پس تغیرات آتما میں نہیں بلکہ چیتہ میں ہوتے ہیں" (ایضاً باب ۱۵)۔

درشیہ (مادہ) کا نشو ونما بطور بھوتا یعنی اشیا اور اندریہ یعنی اعضا (جن کے ذریعہ سے درشٹہ اشیا کے ساتھ مس کرتا ہے) کے ہوتا ہے آلات و اشیاء دھرمی ہیں یعنی یہ دھرم یا اوصاف کے مرکز ہوتے ہیں چیتہ یعنی عضو داخلی چونکہ درشیہ (مادہ) کی ایک شکل ہے اور مادہ خود کو اپنے آپ ہی منور نہیں کر سکتا اس لئے اس کو پرشہ سے منور ہونا چاہئے۔ کل کائنات محض چیتہ ہوتی ہے جس پر ایک طرف تو مبصور کا اثر ہوتا ہے اور دوسری طرف باصر کا (یوگ سوتر ۴-۲۲) باصر اس کو منور کرتا ہے اور مبصور اس میں سفید سرخ و نیلا تین رنگ لا دیتا ہے جو بمنزلہ تین گنوں کے ہوتے ہیں چنانچہ دیاسہ اس سوتر کی شرح کرتے وقت کہتا ہے۔

چیتیہ ہی ہے جو باصرہ و مبصور سے متاثر ہو کر غیر انا معلوم ہوتی ہے اور انا شاعر بن جاتا ہے اور غیر شاعر اگرچہ مادی ہوتا ہے لیکن غیر مادی معلوم ہونے لگتا ہے اور مجموعہ اشیا کہلاتا ہے۔

اس دنیا میں لاتعداد پرشہ آباد ہیں ان میں ایک پرشہ ایسی ہے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ یوگ سوتر میں ایشور کا جو ذکر آگیا ہے۔ اس کی بنا پر اکثر لوگ یوگ کو مذہب وحدانیت کہنے لگے ہیں۔ مگر یہ بالکل صحیح نہیں کیونکہ جس ایشور کا ذکر یوگ میں آیا ہے وہ کسی اعتبار سے بھی خدا نہیں ہے وہ نہ تو فطرت کا فرمانروا ہے اور نہ کائنات کا اخلاقی حکمران کائنات کی لاتعداد پرشوں میں سے وہ ایک ایسی پرشہ ہے جس کو کبھی کلیشہ نہیں چھوتی نقائص جہل انانیت خواہش نفرت حب زندگی سے وہ بری ہے نہ اس میں وہ ذہنی آثار ہوتے ہیں جو کرم اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں (ایضاً ۱۔ ۱۲) اس میں ہمہ دانی کا بیج پوری طرح نشو و نما پاتا ہے جو سب پرشوں میں ہوتا ہے۔ وہ قدیم معلم ہے جس کی زندگی ہماری طرح زمانہ سے منقطع نہیں ہوتی (ایضاً ۱۔ ۲۵۔ ۲۶)۔ پس یوگ درسن کا ایشور نہ تو فطرت کے پس پردہ اس کی حقیقت ہے نہ ایسا کلی وجود ہے جس میں انسانی ذوات کو اپنی وحدت نظر آتی ہو وہ ہمہ علمی اور قدرت علی الزماں کے سوا اور کوئی خدائی وصف نہیں رکھتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ ایک قدیم معلم ہے۔ اسلئے یوگ بھی اپنے اصولوں کے اعتبار اسی قدر ملحدانہ فلسفہ ہے جس قدر کہ سانکھیہ یوگ کو ہندوستان میں شیش ورہ سانکھیہ کہتے ہیں یعنی ایسا سانکھی فلسفہ جو ایک ایشور بھی تسلیم کرتا ہے۔ لیکن جب شیش ورہ سانکھیہ کا ترجمہ موحد سانکھیہ کیا جاتا جیسا کہ انگریز علماء اکثر کرتے ہیں تو یہ محض مہمل ہو جاتا ہے کیونکہ جس ایشور کا یہاں ذکر ہے وہ آقائے جہاں نہیں بلکہ صرف اس شخص کا آقا ہے جو اس کی پرستش کرتا ہے۔ اور وہ اس شخص کا صرف اس معنی کرکے آقا ہے کہ وہ شخص اس کو اپنے دلمیں تصوفی لفظ ادم، کی شکل میں رکھتا ہے اور یہ عمل اس کے لئے خود اسکے داخلی اور اندرونی شعور تک پہنچنے میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ اگرچہ یوگ کا ایشور

ایک غیر عامل پرشہ ہے لیکن یہ سانکھیہ کی طرح سے حیات فطرت کے متعلق ادھی دیوتا حیاتی توجیہ کو قبول کرتا ہے۔ لیکن ادھی دیوتا کا یہ نظریہ کسی فلسفہ کو کسی معنی میں موحد نہیں بنا سکتا ہندوستان کے دور جدید میں چونکہ ویدانتہ کو بہت فروغ ہوا ہے اس لئے بعد کے مصنف مثل مادھوسدھانہ وغیرہ کے مثل سانکھیہ اور یوگ کو ویدانتہ تک پہنچنے کے مدارج قرار دیتے ہیں۔ جرمن تصوف بھی خواہ تو یہ ہیگل کی وحدت ہو جو مادہ کو کائنات کا واحد عین قرار دیتا ہے یا جدید فلاسفہ کی مقبول عام وجودیت ہو۔ فرد کی مستقل قیمت کو خارج کر کے اپنے حقیقت قطعی ہونے کا ادعائے باطل کرتا ہے اور کل انفرادیتی و ثنویتی نظریات کو تجربی معروضات قرار دیتا ہے۔ یہ سب لغو ہے وحدت و ثنویت دونوں سے کائنات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ انسان کی عادت و مزاج پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کو کونسی توجیہ قرین عقل معلوم ہوتی ہے۔ ذہن انسانی جو اپنی تشفی کے لئے کائنات کی توجیہ میں کلیات قائم کرتا ہے۔ اختلاف عادت و مزاج کا شکار ہوتا ہے۔ جذباتی مزاج کا انسان جس کی شمع راہ آقائے کائنات کی محبت ہوتی ہے جس کی سب سے بڑی مسرت اپنے قلب سے مالک کی خدمت ہوتی ہے وہ راہ وحدت اختیار کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہر شئے اس آقا کا مظہر ہوتی ہے کل موجودات خواہ شاعر ہوں یا غیر شاعر اس کے مالک کا جسم ہوتی ہیں۔ اور اس طرح وہ ایک عین کے تعقل تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ کائنات کے روحانی پہلو سے بے تعلق رہتا ہے اور اس طرح ایشور کے تعقل تک پہنچ سکتا تو وہ تصور فطرت اختراع کر لیتا ہے یا مجرد تصور انسانیت کو گوشت پوست کا لباس پہنا دیتا ہے اور ان کو اپنے جذباتی ہیجان کا موضوع قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس عقلی مزاج کا انسان غور و فکر کو ترجیح دیتا ہے وہ اپنے نفس کو ویویکہ کا عادی بناتا ہے انا و غیر انا کا امتیاز معلوم کر لینے کی کوشش کرتا ہے۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کائنات کے ثنویتی نظریہ تک پہنچتا ہے۔ اب وہ ممکن ہے کہ ادوینی کی طرح سے غیر انا کو محض فریب حواس کہہ کر نظر انداز کر دے اور اسی طرح اپنے نظریہ کو وحدت کے

مطابق کر لے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ثنویتی ہے کیونکہ اس نے انا اور غیر انا کے مابین امتیاز کرنے کا راستہ اختیار کیا ہے۔ ہم کو یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئیے کہ دونوں نظریئے بہر حال ذہن کے تعقل ہیں تجربات روح نہیں ہیں۔ قبل اس کے کہ روح کو اپنا تحقق ہو یا پرستار اپنے معبود پر ایمان لائے منس پر سے گذرنا پڑتا ہے اور نظریہ سازی کی نوبت سے گذر جانا پڑتا ہے اور جب تحقق ہو جاتا ہے تو تعقلات قائم کرنا نہ تو ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

فصل سوم

آگمہ

قدیم وید کا مذہب منتر جنتر جادو ٹونے کا مذہب تھا اس میں فطری قوتوں (دیوتاؤں) کی قربانیوں (یجنوں) اور حیوانی چربیوں وغیرہ کی نذر و نیاز کے ذریعے سے رضا جوئی کی جاتی تھی یا ان کو رضامند رہنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ ایک قسم کی شراب آگ میں جس کو غذا کا منہ سمجھا جاتا تھا ڈالی جاتی تھی اور اس کے ساتھ منتر پڑھے جاتے تھے۔ ان منتروں میں سے بعض توثناء وصفت کے ترانے تھے اور بعض مہمل آوازیں ہوا کرتی تھیں۔ جو کبھی محض بیہودہ شور (مثلاً بیل کے بولنے کے مشابہ) کی طرح تھیں۔ ان آوازوں کے متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ یہ دیوتاؤں کو بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ یا دیوتاؤں کو مجبور کر سکتی ہیں اور اس طرح سے قربانی کرنے والے کی خواہش پوری ہو سکتی ہے، اب خواہ یہ اس زندگی میں مادی اشیاء کے حصول کے متعلق ہو یا مرنے کے بعد کی حالتوں میں حصول لذات (سورگ) سے متعلق ہو۔ یجن شالہ یعنی قربان گاہ میں جسم عالم کی ساخت کے تصورات موجود تھے کیونکہ قدیم ترین زمانے میں بھی عالم کے ایک جسد عظیم ہونے کا تصور موجود تھا۔ انسان ایک چھوٹا جسم اور کائنات کا ایک مختصر نمونہ سمجھا جاتا تھا۔ پرشہ سوکت جو قدیم بھجنوں سے تو بعد کی ہے مگر اسمیں شک

نہیں کہ اپنی شدوں کے زمانے سے بہت پہلے کی ہے) سے اس کا ثبوت ملتا ہے "چاند (کائناتی پرشہ کے) منس سے نکلا اس کی آنکھوں سے سورج عالم وجود میں آیا" (اس کے منہ سے) اندر اور اگنی پیدا ہوئی اس کے پران سے دایو پیدا ہوا اس کی ناف سے درمیانی خلا (انتہ رکشا) پیدا ہوا (اس کے) سر سے آسمان پیدا ہوا (اس کے) پاؤں سے زمین پیدا ہوئی اس کے کانوں سے مقامات پیدا ہوئے (رگ وید ۱۰۔ ۹۰۔ ۱۳۔ ۱۴) اس مضمون کی طرف وید کی بہت سی عبارتوں میں حوالہ پایا جاتا ہے۔ چونکہ تمام دیوتا انسانی شکلوں میں دکھائے جاتے تھے اس لئے اُن تک پہنچنے کے لئے قربانی کے علاوہ اور طریقے بھی اختیار کئے گئے یہ کوشش ابتدأ بھیر اباگہ یعنی خارجی قربانیوں کو انتراگہ یعنی داخلی قربانی میں اور بہیا پُوجہ یعنی خارجی پرستش و عبادت کو (مانس پوجہ) یعنی داخلی ذہنی پرستش و عبادت میں بدلنے ہی تک متعلق تھی۔ بھیر یاگہ اور انتر یاگہ کی درمیانی حالت بمندرجۂ ذیل اقتباس سے ظاہر ہوتی ہے جو شتپتھ براہمنہ یازدہم۔ ۲۔ ۶۔ ۱۳ سے ماخوذ ہے۔ یہ کہنا چاہیئے کہ یہ دیو یاجی ہے اور یہ اتما یاجی ہے۔ آتما یاجی جس کے لغوی معنی نفس کی قربانی کرنے والے کے ہیں وہ شخص ہے جو یہ جانتا ہے کہ اس عبادت سے میرے جسم کا فلاں حصہ درست ہو گیا ہے... دیو یاجی (خدا کی راہ میں قربانی کرنے والا) وہ شخص ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ میں معبودوں کی اس لئے عبادت کرتا ہوں اس جسم کو میں ان کی خدمت میں پیش کرتا ہوں.... (آخر الذکر) اتنی بڑی دنیا پر فتح نہیں پاتا جتنی پر کہ اول الذکر پاتا ہے۔ رفتہ رفتہ قربانی کی شکل تو باقی رہ گئی مگر جسم سے ذہن کی طرف منتقل ہو گئی۔ اس کی ایک قدیم ترین مثال تیرت آران سوئم۔ ۱۔ سے نقل کی جاتی ہے جس میں چھہ یاگہ کا بیان ہے جس کے ذریعہ سے پرجاپتی نے دنیا کو پیدا کیا۔ فکر قربانی کی پلی تھا۔ چینہ (ذہن) گھی تھا۔ آواز (واک) قربان گاہ (ویدی) تھی مقصد، قربان گاہ کا گھاس تھا۔ خواہش اس کے اوپر کی آگ تھی، علم (دوسری) آگ تھی، آواز کا مالک

یعنی ہونا (برہمن) منس ایوکتہ یعنی اس کا نائب۔ پران نظریہ الفاف ادعوریو تھا۔ ان سے حقیقی ودیا یعنی طرق مراقبہ ترقی کرتے ہیں جو مختلف اپنی شدوں میں جمع ہیں۔ ان میں سے ہر ایک وہ ودیا ہیں جن کی اس کا ویدی سلک تعلیم دیتا تھا۔

اس اثناء میں ہندو کے ذہن پر اور اثرات کام کرتے رہے اور فکر کو دیگر جہات میں لے گئے۔ وید کے مختلف معبودوں کی تین قسمیں کی گئیں اور اس طرح سے تریموری کے نظریہ کی بنیاد پڑی۔ مختلف کائناتی مظاہر کو ایک عظیم الشان کل کے ماتحت لانے کی نہ دبنے والی جبلت قدیم ترین زمانے سے کام کر رہی تھی اور اس طرح سے برہما کے تصور نے نشوونما پایا یہی دیوؤں کی تہ میں غیر متعین حقیقت ہے یہی منتروں کی قوت جس کو انکو جاننے والا دیوؤں کو مجبور کرنے کے لئے کام میں لاسکتا ہے یہی قوت ہے جو کائنات کو چلا رہی ہے۔ اس کے خوف سے موت اپنا کام کرتی ہے (تیت اپنی شد دویم ۵-۳) یہ برہما انسان کے اندرونی حصوں میں کار فرما ہوتا ہے۔ جو زمین میں رہتا ہے یہ زمیں سے مختلف ہوتا ہے جس کو زمین نہیں جانتی جس کا جسم زمین ہے جو زمین کے اندر حکومت کرتا ہے وہ تیری آتما ہے، وہ اندرونی حاکم اور لافانی ہے" (ایضاً سوم ۔ ۷-۲۲۔) اس طرح سے برہما اور آتما یعنی خدائے کائنات اور اس خدا کو جو انسان کے اندر ہے ایک قرار دینا علم اعلیٰ یعنی پراودیا کے فروغ کا باعث ہوا جو خاص ویدانتہ ہے اور مراقبہ سے انسان کو بلند ترین مقامات پر لے جاتا ہے۔

لیکن بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس ذات اعلیٰ کو اپنے قلب کے گوشوں میں تلاش کرتے ہیں اکثر آدمیوں میں جو اس ذات کی طرف نہیں متوجہ ہوتے اور وہ برہما کی کائنات خارجی میں تلاش کرتے ہیں یعنی عالم ذہنی میں اسس کی جستجو نہیں کرتے بلکہ عالم خارجی میں ڈھونڈھتے ہیں۔ جب پرم آتما کا اسس طرح سے خارجی اشئے کے طور پر خیال کیا جاتا ہے تو وہ فطری قوت معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کبھی خارجی شئے نہیں ہوسکتا بلکہ

شعور ہے جس تک وہ شعور پہنچ سکتا ہے جو ہم سب کے قلوب میں جاگزیں ہوتا ہے۔“ (بھگوت گیتہ ۱۳۔ ۱۷) اس کے لئے خارج میں جستجو کر جس طرح سے اندر لنے کی تھی۔“ وہ اس کی طرف دوڑا۔ وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا۔ اس نے اسی مقام پر ایک عورت کو دیکھا جو نہایت حسین اور کندنی رنگ کی تھی (کینہ اپنی شد سوئم ۱۱۔ ۱۲) وہ اعلیٰ قوت ہے جس سے یہ کائنات برقرار ہے جس کو گاٹیری (چھ اپنی شد سوئم ۱۲ اور برا اپنی شد ہ ۔ ۱۴) علانیہ بیان کرتا ہے۔ شکتی کے قوت فطرت ہونے کے تعقل نے ادیتی کے ایک نہایت ہی قدیم تعقل سے نشو و نما پایا ہے جس کو نرکیتا میں ادینہ دیو ماتا یعنی دیوتاؤں کی صاحب قوت ماں کہا گیا ہے رگ وید کے قدیم ترین بھجنوں میں بھی اس کو قوت کا مرقع مانا جاتا ہے اور اس کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہی کائنات کو تھامے ہوئے ہے اس کو روشن ادیتی کہا گیا ہے اور وہ زمین کو تھامے ہوئے اور آسمان میں رہتی ہے۔ وہ دیوتاؤں کی ماں ہی نہیں ہے بلکہ وہ پجاریوں (سورتا نام) کی بھی ماں ہے عبادات و رسوم کی مالک ہے قوی اور طاقتور ہے ہمیشہ سے جوان ہے اور رہے گی اس کی دست رس کا حلقہ وسیع ہے وہ حفاظت کرتی ہے اور رہبری و رہنمائی کرنے میں ہوشیار ہے (وج سوم ۱۲۔ ۵) جب فطرت اور منتروں کی قوت کو ایک خارجی حقیقت بنا دیا گیا، اور یہ عالم کی ماں ہوئی تو اس نے قدیم ادیتی کے تمام فرائض پر قبضہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ اس تصور نے نشو و نما پایا اور مذہبی تخیل ایسا محسوس کرنے لگا کہ اگر برہما کی ایک خارجی شئے کی طرح سے تلاش کی جائے اور موضوع مراقبہ و تامل نہ بنایا جائے تو یہ شکتی ہے یعنی اگر ایسی ذات کی خارجی صورت تلاش کی جائے جو صورت نہیں رکھتی تو اس کی صورت عالم کی قوت ہوگی شکتی یعنی کائناتی قوت۔ داخلی و خارجی دونوں عبادتوں کا مرکز بن گئی۔ پرتیکا اپاسنا پرستش علامات معابد و مکانات میں اور امبا کی مانس پوجا میں عالم کی ماں ملک میں عام طور پر پھیل گئی اور وید کے بھجنوں میں بیشتر حصہ کو مٹا دیا اس سے آگمہ (جس کے لغوی معنی الہامات کے ہیں) کی کتابیں

عالم وجود میں آئیں جن کو تنتر (افعال حسنہ) بھی کہتے ہیں؛

اسی زمانہ میں بہت سے معبودوں کو مذکورہ تین اقسام کے ماتحت کرنے اور ہر قسم کے لئے ایک بڑا خدا ماننے کی قدیم تحریک نے مختلف طور پر نشوونما پایا یاسکہ کی نرکیتہ اور برہمیدادویتہ وید کی اعلیٰ پیمانہ کی شرحوں میں سے سب سے پہلی ہیں اور براہمنہ کا ایک حصہ ادنیٰ قسم کی شرح ہے۔ نرکیتہ کی انتقادی تحریک کو رزمی اصنامی جبلت جس کو ہندوستانی ذہن سے ایک خاص لگاؤ ہے، نے ہٹا دیا نرکیتہ کی تعلیم یہ ہے کہ وید کے شارحین کے نزدیک تین خدا ہیں۔ اگنی جس کا مقام زمین ہے وایو یا اندر جس کا مقام درمیانی حلقہ ہے اور سریا جس کا مقام آسمان ہے کیونکہ اپی شد میں اگنی وایو اور اندر بڑے معبود قرار دیئے گئے ہیں۔ اس زمانہ میں تو یہ عام اعتقاد ہوگا جب کہ رگ وید کے بھجن ایک مجموعہ کی صورت میں مرتب کئے گئے ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر منڈل کے پہلے بھجن (سوائے نوین منڈل جو سوم پر لکھا گیا ہے) پہلے اگنی پھر وایو اور سب سے آخر میں اندر کی تعریف میں ہیں تیتریہ اپی شد میں اندر کی جگہ سریا لے لیتا ہے لیکن اندر (یا شکرہ) بدھ مت کے زمانہ تک بڑا معبود باقی تھا اس میں شک نہیں کہ اس کی جنوبی ہند اور جاوا کے منادر میں سنہ عیسوی کے ابتدائی برسوں تک پرستش ہوتی تھی جبکہ بدھ مت سرکاری مذہب تھا جیسا کہ اٹھارہ سو سال قبل کی تامل رزمیات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بہت پہلے ایک تری مورتی قائم کی جا چکی تھی۔ برہما، وشنو اور شیو وید کے زمانے میں ادنیٰ درجے کے معبود تھے برہما برہمپتی یا برہسپتی کہلاتا تھا شیو کو آودرہ کہتے تھے۔ اس تثلیث نے پہلی جگہ لے لی۔ شیو نے اگنی کے فرائض پر قبضہ کیا اور اس کے علاوہ درا اوڑھی معبودوں کی جگہ بھی اسی نے لی۔ وشنو اندر اور سریا کا جانشیں ہوا۔ بعد میں بعض کے نزدیک شیو اور بعض کے نزدیک وشنو تری مورتی کے رکن اعظم بنے۔ ان کے خاص پرستاران کے سامنے قلب کو جھکاتے اور انکے قدموں سے اپنے جذبات کو وابستہ کرتے تھے۔

برہما بھی اگرچہ نہ ہی مورتی کارکن ہے۔ لیکن مہابھارت کی ترتیب
کے بعد جو ہندوستانی تثلیث کا دور آیا ہے اس میں اس کو کبھی وشنو
اور شیو کی طرح سب سے بڑا معبود نہیں مانا گیا علمائے یورپ اس بات
پر بہت متحیر ہوتے ہیں کہ خالق جو ان کے مذہب میں تثلیث کا سب سے بڑا
رکن ہے اس کو ہندوؤں کی تثلیث میں کیوں ثانوی خیال کیا جاتا ہے۔
ہندوؤں نے کائنات کے عین واحد کا تعقل شخص کے طور پر قائم نہ کیا
تھا۔ بلکہ ایسے جوہر کے طور پر کیا تھا جو ست اور است شاعر وغیرہ شاعر
ایک ہی ہے۔ (رگ وید ۱۰۔ ۱۲۹) معروض فکر ہونے کی حیثیت سے
وہی قوت مظاہری کائنات کے پردے میں عمل کر رہی ہے اور منتروں
کی طاقت کے مطابق ہے وہ سنہری رنگت کا برہما یا برہسپتی بھجنوں کا مالک
ہے۔ (رگ وید۔ ۲۔ ۲۳۔ ۱۔ ۴۰) اسی کا بعد میں دیوی کے طور پر تعقل ہوتا ہے
شکتی برہما (مذکر) کبھی سب سے بڑا شخصی معبود نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جنانہ یوگی
یعنی علم دوست لوگ ہمیشہ برہما کے اعلیٰ تعقل میں بے جنس (نہ مذکر نہ مونث)
کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ ان کے نزدیک کائنات کے پردہ میں غیر مشخص حقیقت
ہے جس تک اروینہ چاکشوہ یعنی تاملی مراقبہ کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں۔
وہ آتما کا ابدی اور غیر متغیر موضوع ہے اور کرم یوگی جذباتی مزاج کے انسان
جب وشنو کی عبادت نہیں کرتے جو ترقی کرنے والی کائنات کا عامل و کارفرما خدا ہے
(جو وید کا سُریا یعنی سارے عالم کا سیر کرنے والا ہے) یا شیو کی جو اپنے آپ
کو اس وقت ظاہر کرتا ہے جب انسان مرتاض ہو جاتا ہے (جو وید کی اگنی
ہے جو کائنات کو جلا دیتی ہے) تو وہ شکتی کی عام قوت کو ترجیح دیتے ہیں جو
برہما (مذکر) سے زیادہ عام ہے کیونکہ وہی قوت تخلیق کا بھی کام انجام
دیتی ہے ایک سبب برہما کے وشنو اور شیو کے درجہ تک کے نہ پہنچنے
کا یہ ہے کہ وہ چونکہ خالق ہے اس لئے وہ عامل و کارفرما معبود نہیں ہو سکتا
اور اپنے پرستاروں کو جزا اور سزا نہیں دے سکتا امید جزا اور اندیشۂ سزا
زیادہ اس شئے کی بنیاد ہوا کرتا ہے جس کو بھگتی (مذہب کی پابندی) کہتے ہیں

اور برہما ان انسانی جذبات کو تشفی نہیں دے سکتا بعد کے زمانے میں برہما کی منزلت اس قدر گرا دی جاتی ہے کہ اس کو انفرادی روح یا (جواتما) کا درجہ دیا جاتا ہے اسی وجہ سے ہندوستان میں برہما کی پرستش کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ وشنو کا مذہب بھگوتہ یا پانچ اراترہ کہلایا اور شیو کا مذہب پاشوپتہ یا ماہی شورہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہ مذہب سنہ عیسوی کے آغاز سے پہلے ہندوستان میں رائج تھے بھگوتوں کی طرف ایک کتاب میں اشارہ ہے جو حضرت مسیحؑ سے تین سو سال پہلے کا ہے۔ مہابھارت جس کو اب اکثر نقاد مسیحؑ سے تین سو سال پہلے کا بتاتے ہیں اس میں پاشوپت اور پنچ راترہ مذہبوں کا حوالہ ملتا ہے اور جس حصے میں ایسے حوالے نظر آتے ہیں وہ بعد کا الحاق نہیں ہے بلکہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ قدیم اصل نظم ہے۔

وشنو اور شیوہ کی یہ موحدی تحریکیں جو ایک واحد قومی و برتر شخصی خدا کی ضرورت سے عالم وجود میں آئی ہیں جن کو کہ وہ لوگ محسوس کرتے تھے جو مراقبہ میں اتنی بلند سطح تک نہیں پہنچ سکتے تھے کہ مطلق کو جان سکیں۔ جنوبی ہند میں پھیلیں اور ان کو یہاں بہت تقویت پہنچی خصوصاً اس وقت جبکہ ان کا بدھ مت سے مقابلہ ہوا جس کو انھوں نے چند صدی کے سخت مقابلہ کے بعد فنا کر دیا۔ جنوبی ہند میں توحید کو جو اس قدر فروغ ہوا ہے اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ یہاں کے لوگ سامی اقوام کی توحید سے متاثر ہوئے تھے جن کے ساتھ ان کے بہت قدیم زمانہ سے تجارتی تعلقات تھے۔ شیو کی سخت اور نفرت انگیز خصوصیات وہ بے حیائی کی علامات جن سے اس کو ظاہر کیا جاتا ہے ہم کو عبرانیوں کے یہوہ کو یاد دلاتے ہیں۔ اور وشنو کی پرستش سے جتنی بد اخلاقیوں کا تعلق ہے وہ ہم کو اسی قسم کی ان بدعنوانیوں کو یاد دلاتی ہیں جو دجلہ اور فرات کی وادیوں میں ہو رہی تھیں۔ پانچ اراترہ اور شیوہ مذہبوں کے خاص اصول شمالی ہند میں قائم ہوئے تھے کیونکہ ہم ان کا حوالہ مہابھارت میں پاتے ہیں اور ان کی اصطلاحیں تمام سنسکرت کی ہیں۔ لیکن ان تحریکات نے تقویت پوری طرح سے جنوب میں پہنچ کر حاصل کی ہے۔ اور یہیں سے یہ پھر شمالی ہند میں پھیلی ہیں اور ہندؤں کے

تخیل پر اس قدر مضبوطی کے ساتھ قبضہ جمایا ہے کہ ہندوستان کے لاتعداد فلسفوں اور مذاہب میں سے کسی کا بھی ایسا نہیں ہوا، بدھ مت کا آخرکار معدوم ہونا اور جین مت کا بس برائے نام باقی رہ جانا وشنو اور شیو کی پرستش کی انھیں دو لہروں کا نتیجہ ہے جو شمال میں جنوب سے پانچویں صدی عیسوی میں آئیں اس وقت تک بدھ مت اور جین مت میں خود تنترہ کے اعمال کی بہت کثرت ہو چکی تھی ان میں چونکہ شخصی معبود کی کوئی گنجائش نہ تھی اس لئے یہ تانترکہ مذاہب کے مقابلہ میں آسانی کے ساتھ مغلوب ہو گئے جن میں اس بھگتی کا لحاظ تھا جو جذباتی آدمی کے لئے بے حد ضروری ہے۔ ان مذاہب نے بدھ مت اور جین مت کی تعمیری ترقیوں سے کام لیا اور اس وجہ سے جنوبی ہند میں مندروں کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ اس طرز تعمیر پر غالباً مصری معابد کے طرز تعمیر کا اثر ہوا تھا کیونکہ جنوبی ہند کے بہت قدیم زمانہ سے مصر و بابل سے تجارتی تعلقات تھے مندروں کی عبادت کو نہایت ہی اعلیٰ پیمانہ پر ترقی دیگئی۔ یہ عبادت دراصل تو دڑاوڑی اقوام کی پوجا پر مبنی تھی جو اب بھی دیہات اور سر راہ درختوں کے نیچے اپنی اسی وحشیانہ شان سے ہوتی ہے مندر کی رسم میں قربانی کی رسم کے عناصر مل گئے جس کو آرین رشیوں نے ترقی دی تھی۔ اسیطرح سے مندروں کی پرشکوہ رسمیں عالم وجود میں آئیں جنہوں نے آخرکار وید کے زمانہ کی قربانیوں کو سانکھیہ اور بھگوت گیتا کے تمسخر یا مہاویرا اور گوتم کی شدید مذمت کی نسبت زیادہ قطعی طور پر ختم کر دیا۔ اسی قدیم زمانہ کی آگ کی پرستش کی جگہ خانگی بت پرستی نے لے لی جو مندر کی عبادت کی چھوٹے پیمانے پر ایک نقل ہے۔ اپنی شدروں کی ورپا دو دیوتاؤں اور ایک دیوی کی ذہنی عبادت سے محو ہوگئیں اور انھوں نے وید کے زمانے کے معبودوں اور لاتعداد ایسے مقامی اور گروہی دیوتاؤں کی جگہ لے لی جن کی آریوں کے زمانے سے پہلے پرستش ہوتی تھی۔

شکتی شیو اور وشنو کی مراقبے کے ذریعہ سے پرستش کرنے اور مکانات اور مندروں میں علامات اور مورتیاں رکھنے سے تین قسم کی آگمہ عالم وجود میں آئیں ہیں پہلی شاکتہ آگمہ کہلاتی ہے اور دوسری شیوہ اور تیسری پنچ راترہ آگمہ

کہلاتی ہے۔ اپنی شدوں کی طرح سے آگمہ کا بھی نشو ونما براہمنہ سے ہوا تھا لیکن ان میں ان کے علاوہ اور بھی عناصر تھے۔ اس لئے آگمہ کے متبعین اپنی صداقت مذہب کو اس طرح سے ثابت کرتے ہیں کہ اپنی شدوں کی تفسیر اپنے اصولوں کے مطابق کرتے ہیں۔ انھوں نے ان کے نام سمہتہ اور سمرتی تک رکھ دیا اور اس طرح ان کے اس دعوے کی طرف اشارہ کیا جو صحیح تھا یعنی کہ یہ قدیم کتب سے نکلی ہیں اور انھیں پر مبنی ہیں۔ اسی تحریک سے اکثر بعد کے اپنی شد عالم وجود میں آتے ہیں۔ یہ قدیم اپنی شدوں کی طرح پرم برہما کو معبود حقیقی نہیں کہتے بلکہ کھلے بندوں وشنو اور شیو اور شکتی کی تلقین کرتے ہیں ان کا لہجہ بالکل آگمہ ہی کا سا ہے اور غالباً یہ ہیں بھی آگمہ ہی صرف نام اپنی شد رکھ دیا ہے۔ بعض آگمہ بھی اپنی شد کہلاتی ہیں اگرچہ یہ مسلمہ ۱۰۸ میں داخل نہیں ہیں۔

بھگوت گیتا جو اپنی شد اور سمرتی دونوں کہلاتی ہے سیوتا شوترہ اپنی شد ویدانتہ کے تصانیف ہیں لیکن ان سے بھی آگمہ سے متاثر ہونے کے آثار صاف نظر آتے ہیں۔ گاربی نے اول الذکر پر بھگوتہ آگمہ (ویشنوہ) کا اثر ثابت کیا ہے اور آخر الذکر میں شیو کے مذہب کے اسی قدر نمایاں آثار پائے جاتے ہیں دونوں کتابیں قدیم ترکیبی تحریک کی مرہون منت معلوم ہوتی ہیں جس میں اپنی شدوں کی توحید سانکھیہ اور دیشی شکو کے تعدد اور آگمہ کی تثلیث سے زیادہ بلند نقطے تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے ایسے نقطہ تک جس میں یہ تینوں جمع ہوں اور تینوں کو اعلیٰ نقطۂ نظر کے مختلف پہلو خیال کیا جائے۔

آگمہ یا تنترہ (جس نام سے کہ یہ عام طور پر مشہور ہیں) کا ہندوستان کی زندگی پر بہت ہی بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ زمانہ کا ہندو مذہب راس کماری سے لیکر تبت تک در اصل تنتری ہے۔ جو چند وید کے زمانہ کی رسمیں اسمیں ابتک ہیں اور جنکے متعلق خیال ہے کہ براہ راست وید سے ماخوذ ہیں (مثلاً سیندھیا) وہ بھی تنتری اعمال کے اضافہ سے بہت کچھ بدل گئی ہیں۔ اسی طرح سے آگمہ کا ویدانتہ کے فلسفہ کے نشو ونما پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ شنکر کھلم کھلا شکتی مذہب کا متبع تھا اور اس نے ویدانتہ کی ادویتہ نقطۂ نظر سے جو شرح کی ہے

اگرچہ بظاہر شاکتہ آگمہ سے غیر متاثر ہو کر کی ہے لیکن دراصل وہ تنتری نظریات اور تنتری رسوم کی عادت سے متاثر ہے۔ رامانجہ جو ڈاکٹر شمتھی بوٹ کے نزدیک ویدانت کی نسبتہً کمزور قسم کی شرح کرتا ہے اور بہ نسبت شنکر کے بدریانہ مصنف ویدانتہ سوتر کے خیالات سے زیادہ قریب ہے وشنو کا پیرو تھا اور وشنو آگمہ کو صحیح و صادق جانتا تھا، اگرچہ وہ کبھی اپنے دعاوی کی تائید میں اس سے کہیں اقتباس نہیں کرتا۔ مادھو تو اس قدر آگمہ کے زیر اثر ہے کہ اس کا حاشیہ تو محض آگمہ کی عبارتوں کا سلسلہ ہے صرف کہیں کہیں اس کے الفاظ ہیں جو اس لئے ربط کے خیال سے لکھ دیئے ہیں۔

آگمہ تمام کی تمام مخفی رکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بہت کم طبع ہوئی یا لکھی ہوئی دستیاب ہو سکتی ہیں۔ ان مذاہب کی مندرجۂ ذیل کتابیں مستند بتائی جاتی ہیں پنچ ارتہ آگمہ ۱۰۸ شیوہ آگمہ ۲۸ شاکتہ آگمہ ۷۷ ان کے علاوہ صدہا کا ان چند کتابوں کے حواشی اور شرحوں میں حوالہ آتا ہے جو اس وقت دستیاب ہو سکتی ہیں جو آگمہ اس وقت مل سکتی ہیں وہ مختلف زمانوں کی ہیں، مثلاً وشنو آگمہ میں لکشمی تنترہ کا لہجہ بیشتر شاکتہ کا ہے۔ پادم سمہتہ جس کو موجودہ زمانہ کے وشنوئی ادویتہ سے اس قدر قریب نہیں بتاتے جس قدر کہ یہ دراصل ہے، یقیناً بہت زیادہ قدیم ہے۔ پراشرہ سمہتہ اور بھاردواجہ سمہتہ میں بہت فرقہ وارانہ اور اختلافی مباحث ہیں یہ موجودہ زمانہ کے خاص اصولوں کی حمایت کرتی ہیں یقیناً بہت بعد کے زمانہ کی ہیں شیوہ اور شاکتہ مذہبوں کے اصول اس قدر ملتے جلتے ہیں اور اختلاف اس قدر کم ہے کہ ان پر اس معیار زمانہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا لیکن اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کی آگموں میں سے بہت سی شنکر کے زمانہ سے بعد کی ہیں۔

اور ہم کو ان تحریرات کے باب میں یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ جس طرح ملبے رامائن مہابھارت پرانوں اور منظوم سمرتیوں میں عبارات کے بعض حصے بہت قدیم ہیں لیکن شکل زمانے کے اعتبار سے بدلتی رہی ہے، اسی طرح ان کے ساتھ بھی ہوا ہے آگموں کے مضامین بھی غیر مساوی قیمت کے

ہوتے ہیں کہیں کہیں تو اعلیٰ قسم کے فلسفے کے ٹکڑے ملتے ہیں اور بے خودی کی ذہنی حالتوں کی نہایت دقیق نفسیاتی تحلیل کی گئی ہے اور پران کے مرکزوں اور جسم لطیف میں قوت کے راستوں کے متعلق دلچسپ بیان نظر آتے ہیں مگران کا زیادہ ترحصہ بیہودہ اوہام پر مشتمل ہے جن میں اکثر تو نہایت ہی بیہودہ ہیں اور بے صرفہ عبادات اور رسوم کی بے مزا تفصیل کا سلسلہ کسی طرح سے ختم ہی ہونے میں نہیں آتا۔ آگموں کے علاوہ اس مذہب میں فلسفیانہ تصانیف کا ایک پورا سلسلہ عالم وجود میں آگیا ہے جس میں سوتر کاریکا بھاشیہ ورتی اور وارتیکہ مستقل تصانیف کے علاوہ ہیں غرض کہ یہ کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ جن کو جدید محققین کی نگاہوں سے تو بچایا جاتا ہے مگر آہستہ آہستہ دیمک کی نذر ہو رہا ہے۔

آگمہ کے عموماً چار حصہ ہیں۔ جنانہ، یوگیہ، کریا، اور چریا جنانہ معبود کے علم سے متعلق ہے اس علم کو رسنگاری کہا جاتا ہے" (پدماسمتہ اول ۲-۱) یوگیہ غیر مشتغل چت کو ایک موضوع تک محدود رکھنے کا نام ہے۔ (ایضاً دوم ۱-۲) کریا میں تمام افعال داخل ہیں مندروں کی بنیاد رکھنے کے لئے کھیت کے جوتنے سے (بتوں) کے نصب کرنے تک (ایضاً سوئم ۱-۲) چریا طریق عبادت ہے (ایضاً چہارم ۱-۱) شیو آگمہ کی رو سے آخری تین حصے تو تیس ہیں یعنی انسانی استاد سے سیکھنے چاہئیں اور پہلا حصہ یعنی جنانہ کی صرف شیو تعلیم دے سکتا ہے جو گرو کی حیثیت سے پختہ کار شاگرد کے پاس خاص نفسیاتی لمحہ میں آتا ہے اور اس کو حکمت کی تعلیم دے جاتا ہے۔

۱ے سوتر بالعموم نثر کے نہایت ہی مختصر جملے ہوتے ہیں جو اکثر شرح وحاشیہ کی مدد کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے کاریکہ میں سوتر کا مضمون منظم ہوتا ہے۔ بھاشیہ سوتر کی مفروضہ تعلیم کی نام نہاد شرح ہوتی ہے مگر دراصل بھاشیہ کار کی تعلیم ہوتی ہے جس کی تائید میں وہ بہت سے دلائل واقتباس پیش کرتا ہے۔ ورتی بھاشیہ کی شرح ہوتی ہے بھاشیہ کار ہمیشہ نئی راہ فکر نکالتا ہے سوتر کو جس طرح سے چاہتا ہے توڑ مروڑ دیتا ہے۔ وارتیکہ عموماً منظوم ورتی ہوتی ہے۔ ٹیپ نی میں کسی بھاشیہ کے مطابق سوتروں کی مختصر شرح ہوتی ہے۔

ان تینوں مذہبوں کے ابتدائی آگموں میں کائنات کا سب سے بڑا اور حقیقی حاکم اپنی سند کے پرم برہما کے مطابق ہے اور یہ وشنویوں کے یہاں نرائن ہے اور باقی دو مذہبوں میں مہی شور یا شیوا ہے یہ خود تمام عالم کے دھندوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے اور تمام کام اس کی بیوی شکتی انجام دیتی ہے جو درحقیقت ایک غالب عنصر ہے "

لیکن وشنو اور شیو کے مذہبوں میں زمعبود نے بہت جلد ممتاز حیثیت حاصل کرلی اور پھر ان کے بھی مختلف فرقے ہو گئے۔ مگر اس پر بھی ان مختلف مذاہب میں باہم مشترک خصوصیات بہت ہیں۔ یعنی یہ بتین توسے یعنی حقائق اصلی تسلیم کرتے ہیں جن میں ایک ذات اعلیٰ ہے جن میں مردانہ یا زنانہ پہلو نمایاں ہوتا ہے دوسرے انفرادی روحیں تیسرے کائنات خارجی۔ ان تینوں حقائق کے مختلف مذاہب میں مختلف نام ہیں۔ لیکن ان کے اوصاف اور باہمی علائق میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے۔ اگرچہ ہر مذہب کی مصطلحات ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر یہ مذاہب مایہ وادہ یعنی عالم کے حقیقی ہونے کے خیال کے مخالف ہونے میں بھی باہم متفق ہیں۔ یہ نظریہ گوڈ پادہ اور شنکر کی تعلیم سے پیدا ہوا تھا اور ان کے جنہ بد متبعین نے اس کو نو ثابت کر دیا تھا۔ پوسکارہ آگمہ کہتی ہے وہ اگر (بقول شنکر) دنیا ذات شاعرہ کا پر فریب مظہر ہے تو عالم ظاہر محض فریب ہی ہوگا۔ مگر عالم جس کا وجود واقعی ہر طرح سے ثابت ہے وہ شعور کا ایک تغیر غلط کیونکر ہو سکتا ہے "

آگمہ دنیا کو محض ایک جھوٹ موٹ کا تماشہ قرار نہیں دیتے چنانچہ بھاشکر ارآیہ للیتا سہرا نامہ بحاشیہ مہتیا او ہستانہ نمبر ۵ ۳ ۷ کے ذیل میں کہتا ہے کہ دو حقیقت یہ ہے کہ تانتر یکہ کے اعتقاد کے مطابق جو یہ کہتے ہیں کہ دنیا برہما کی ایک صورت متغیر ہے کائنات ایک حقیقی شے ہے کیونکہ برہما اور دنیا اسی طرح سے ایک ہوتے ہیں جس طرح سے مٹی کا برتن اور اس کی مٹی ایک ہوتے ہیں تو حقیقت کائنات برہما کی حقیقت سے ثابت ہوتی ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ برہما اور کائنات کے مابین جو فرق کیا جاتا ہے وہ صحیح نہیں تو ہم ان تمام

عبارتوں پر یقین کرتے ہیں جو فرق نہ ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ برہما اور عالم کے فرق کے بے اصل ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قایم رکھنے والے اور قیام پانے والے کا علاقہ غلط ہے اسلئے دیدانت کا یہ نظریہ قبول نہیں کیا جاسکتا کہ عالم دھوکہ ہی دھوکہ ہے۔

شدید بھگتی یعنی شخصی عقیدت مندی عالم کی ماں یا عالم کے باپ کے لئے (اب اس کو مہادیو کہا جائے، شیو کہا جائے، یا نرائن کہا جاے) ان مذاہب کی خصوصیات سے ہے۔ ایک ذات اعلیٰ کی اس طور پر بھگتی کرنے کی ابتدا زمانہ وید کے رشیوں کے جذبہ میں ملتی ہے کہ جس معبود کو وہ مخاطب کیا کرتے تھے وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ لیکن اس کی ثنا و صفت کرتے وقت اس کو سب سے بڑا کہہ یا کرتے تھے، میکس میولر نے اس جذبہ کا ہینوتھیزیم نام رکھا ہے آگمہ کے مذاہب کی ترقی نے ایک معبود کی طرف توجہ کو مرکوز کرکے اس بھگتی کو بہت رواج دیا اور اس سے بھگتی کو بہت ترقی ہوئی جس کا اظہار شدید محبت کامل رضا و تسلیم سے ہوتا ہے لیکن بدمذاقی نے اس کو اس قدر مضحکہ خیز غلو تک پہنچا دیا کہ عقیدت مندیوں جاری کی زندگی ناچ گانے اور اس سے بدتر افعال کا مجموعہ ہوکر رہ گئی۔

آگمہ کے ان مذاہب کی ایک خصوصیت مشترک یہ بھی ہے کہ جذبۂ جنسی کے غیر معمولی مظاہر سے ان کو بہت زیادہ لگاؤ ہے۔ انسان کی جذباتی فطرت اس کی عقیدت مندی کی جڑ ہے اب یہ کسی مافوق الانسان وجود سے ہو یا انسانوں کے ساتھ۔ اور ایک مقدس وجود کے حضور میں اپنے نفس کے قربان کر دینے کی عادت نہایت آسانی کے ساتھ پست ہوکر مختلف قسم کی قربانی نفس کی صورت اختیار کرلیتی ہے چنانچہ آج بھی ہندوستان شکتی شیو اور وشنو کی پرستش میں ایسی شرمناک رسمیں جاری ہیں کہ بیان میں نہیں آسکتیں۔

اس عقیدت مندی کی تحریک سے اور ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی فنون لطیفہ کو بے حد ترقی ہوئی ہے۔ مندروں کی تعمیر (خصوصاً جنوبی ہند میں) اور توصیفی نظم (خصوصاً سنسکرت تامل اور ہندی میں) انتہائی کمال کو پہنچ گئی۔ نظم میں شاعرانہ تمثالات نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ

قوت مشاہدہ کی تربیت نہیں کی جاتی اور جس طرح سے ہندوستان میں زندگی کے اور شعبوں میں رسوم کی پابندیاں دم گھوٹے دیتی ہیں یہی اس کا بھی حال ہے۔ مذہبی عقیدت مندی کے اثر سے موسیقی رقص (ناتیہ) اور نقل (ابھینیہ) نے بھی ترقی کی لیکن ثانی الذکر فن نے ذلیل ہو کر سخت بدکاری کی شکل اختیار کرلی ہے کیونکہ اس کی ماہر عورتیں ہوتی ہیں جن کو ازراہ تکلف معبودوں کی باندیاں (دیوداسیاں) کہا جاتا ہے جو جنوبی ہند کے مندروں میں پائی جاتی ہیں؛

قدیم زمانے کے وشنو اور شیو کے مندروں کے متعلق جو کتبات اب تک ملے ہیں اور ان کے پڑھنے میں کامیابی ہوئی ہے اس کے متعلق مندرجہ ذیل تعلیقات میرے دوست مسٹر اے گوپی ناتھ ساکن سری رنگم نے مرتب کر دئیے ہیں جو بغایت مفید ہیں؛

مذہب وشنو کے حوالے

(۱) ادیاگیری کے غار کا کتابہ..... یہ وشنوداس کے بیٹے اور چھپا گنگہ کے پونے کا کتبہ ہے جو گپت خاندان کے بادشاہ چندرگپت ثانی کا باجگذار ہے اس کا سن قیام سنہ ۸۲ گپتی (سنہ ۴۰۱-۲ عیسوی) ہے اور چٹان سے ایک مورتی کاٹ کر وشنو کی نذر کرتا ہے۔

(۲) بھیتری کے ستون کے کتابہ میں کوئی تاریخ درج نہیں اسمیں صرف اس کی بانی سکندگپت کا اور اس سارنگی دیوتا کی مورتی نصب کئے جانے اور اس کے مندر کے لئے ایک گاؤں کے وقف کرنے کا حال درج ہے؛

(۳) جوناگڑھ میں سکندگپت کا سنہ ۱۳۸ گپتی (سنہ ۴۵۷-سنہ ۴۵۸ع) کا کتابہ ہے اس میں سدرشن جھیل کی مرمت کا حال درج ہے جس کو صوبہ دار پر مندت کے آدمی چکرپلیتہ نے انجام دیا ہے۔ چکرپلیتہ چرابھرایت کے نام پر مندر بھی تعمیر کرتا ہے؛

(۴) وسوہ کرم کا کتابہ گنگدھار میں سنہ ۴۲۳ع (سنہ ۴۲۴ع) کا ہے

یہ کچھ تو وشنو کے مذہب سے متعلق ہے اور کچھ شاکتہ (۴) سے اسمیں درج ہے کہ ایک شخص نے وشنو کے لئے ایک مندر سپتہ متر الیکا اور پانی پینے کیلئے ایک کنواں تعمیر کیا۔

(۵) ایرل کے پتھر کے ستون پر بدھ گپت کا سنہ ۱۶۵ گپتی (سنہ ۴۸۴ یا ۴۸۵ء) کا کتبہ ہے اس میں جنار دیانہ کیلئے ایک دھوجا استمبھ کے نصب کرنے کا حال درج ہے جو مہاراجہ سری وشنو اور اس کے بھائی دھنا وشنو نے نصب کیا ہے۔

(۶) کوہ کے تانبے کے پتر مہاراجہ سانکشوبھ سنہ ۲۰۹ گپتی (سنہ ۵۲۸ یا ۵۲۹ء) کے ہیں اس کا آغاز بھگوتوں کے مشہور بارہ حرفی منتر سے ہوتا ہے (ادم نم اوبھگوتے واسودیویا)

(۷) کوہ کا تانبے کا پتر مہاراجہ جگناتھ کا ہے جو سنہ ۱۷۷ گپتی (سنہ ۴۹۶ یا ۴۹۷ء) میں گذرا ہے۔ اس میں دھواشنڈیکا گاؤں کچھ برہمنوں کو بھگوان کے ایک مندر کی خاطر جاگیر میں دیا ہے۔

(۸) کوہ کے تانبے کے پتر مہاراجہ شرداناتھ کے سنہ ۱۹۲ گپتی سنہ ۱۲-۱۳ء

(۹) گنڑہو کا پتر کا کتبہ جو سنہ ۱۴۸ گپتی (سنہ ۴۶۷-۶۸ء) کا ہے وشنو تارہ کے مندر میں ملا ہے۔

مذہب شیو کے حوالے

اودیاگری کے غار کا کتبہ چندرگپت ثانی کے عہد کا۔ تاریخ درج نہیں اس میں شمبھو کے لئے ایک معبد کے کھودے جانے کا حال درج ہے۔

بلدر کا پتھر کا کتبہ کمار گپت سنہ ۹۶ گپتی (سنہ ۴۱۵-۱۶ء) کے زمانہ کا ہے اس میں سوامی مہاسینا کے مندر میں چند چھوٹی عمارات کے تعمیر ہونے کا حال درج ہے

(۳) بہار کا ستون سکند گپت کا۔

(۴) مانڈوسر کا ستون یشودھرمن کا۔

کوسم (کوسمبھی) کا کتبہ پتھر کی مورتی پر ہے اور مہاراجہ ورما کے زمانہ کا سنہ ۱۳۹ گپتی کا (سنہ ۴۵۸-۵۹ یا ۴۵۹-۶۰ء) ہے۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں مذہب پانچویں صدی مسیحی میں کس قدر ترقی کر گئے تھے اور اس سے پہلے ان کو کئی صدیاں ترقی کرنے کے لئے بھی صرف ہوئی ہونگی۔

اب ہم مذہب آگمہ کے اساسی اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔

(۱) شاکتہ یا دیوی آگمہ۔

اس مذہب کے ۲۷ آگمہ ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں (۱) پانچ تو شویہ آگمہ ہیں جن کو سمایہ بھی کہتے ہیں۔ یہ ایسے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جو انسان کو علم و نجات کی طرف لے جاتے ہیں (۲) چونسٹھ کول آگمہ ہیں۔ یہ نہایت گندے اعمال کی تعلیم دیتی ہیں جن سے کہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ سحر کی قوتیں پیدا ہوتی ہیں (۳) آٹھ مشر آگمہ ہیں۔ یہ علم و نجات کی بھی تعلیم کرتی ہیں اور سحر کی بھی چونسٹھ کول آگموں کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مخفی علوم سے بحث کرتی ہیں ان سے نظر بندی کر سکتے ہیں لوگوں کو جادو کے زور سے مار سکتے ہیں، شیاطین اور بھوت پریت کو اتار سکتے ہیں اس میں ہر جسی کا بھی ذکر ہے اور عبادت کے بعض گندے اور ناپاک طریقے بھی مذکور ہیں۔ ان کو کول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکتی کی عبادت کی تعلیم کرتے ہیں جو کول یعنی مجان[1] میں رہتی ہے۔ اسی کو بائیں ہاتھ کا راستہ بھی کہتے ہیں۔ آٹھ مشر آگمہ شکتی دیا سے بھی بحث کرتی ہیں اس لئے یہ ملا جلا راستہ ہے۔ ان آگموں کے نام حسب ذیل ہیں

(۱) چندر کلا۔ (۲) جیوتسوتی۔ (۳) کلا ندہی۔ (۴) کلدر نوہ (۵) کلیشوری (۶) بھادیشیوری (۷) بھر پتہ۔ (۸) درواسا ماتا۔

پانچ شویہ آگمہ داہنے ہاتھ کے راستہ کو بیان کرتی ہیں۔ اسکو سمایا اچارہ یعنی دیوی کی عبادت بھی کہتے ہیں یہ سمجھتے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں:-

(۱) دسی شہتہ۔ (۲) سنک۔ (۳) شوکہ (۴) سنندانہ۔ (۵) سنت کمارہ

ان آگموں میں فلسفیانہ خیالات کہیں کہیں ہیں لیکن شکتی سوتر میں البتہ باقاعدہ

---

[1] یہ انگریزی لفظ (Perineum) کا ترجمہ ہے اور یہ اس مقام کو کہتے ہیں جو انسان کے آلہائے بول و براز کے مابین ہوتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

شرح و بسط کے ساتھ آتے ہیں۔ یہ کتاب موجود ہے اور پرانی کتابوں کے شوقینوں کو چاہیئے کہ اسے دنیا کے سامنے لائیں۔

اس کتاب سے بھاشیہ کار رہ نے اپنی کتاب لیلتہ سہسرانامہ بھاشیہ میں نو سوتروں کا اقتباس کیا ہے۔ پہلا سوتر ہے "شعور آزادی ہے اور یہ تخلیق عالم کا سبب ہے"۔ دوسرا سوتر کہتا ہے "جب اس کو اس کا تحقق نہیں ہوتا تو وہ خود اپنی شکتی سے پریشان ہو کر سمسار میں داخل ہو جاتا ہے"۔ تیسرا سوتر کہتا ہے "جب اس کو اس کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا ذہن تامل کرتا ہے اور ذات عالم کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ (خالص) شعور تک پہنچ جاتا ہے۔ نجات کی طرف جو مختلف مدارج لے جاتے ہیں ان کی طرف ذیل میں اشارہ ہے"۔ جب انسان کو (خالص) شعور کی رحمت حاصل ہو جاتی ہے تو (وہ) جیون مکتی تک پہنچ جاتا ہے جو یعنی چت (شعور خالص) ہوتا ہے اگرچہ اس کو جسم پران وغیرہ کا بھی شعور باقی رہتا ہے۔ رحمت شعور (خالص) (چہد آنند) مذہبیہ وکاش یعنی شک کے متضاد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جب وہ بل (قوت ارادی) حاصل کر لیتا ہے وہ کائنات کو اپنی بنا لیتا ہے "آخر سوتر مقصد زندگی کو بیان کرتا ہے جو صحیح شعور کی دلبوتی کا حصول اور ہمکر یعنی مراکز قوت پر قابو پاتا ہے ان اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکتی سوتر اگر مل جائیں تو نہایت ہی قیمتی ثابت ہوں گے۔ اس مذہب کی اور بہت سی تصانیف کے محض نام ہی نام معلوم ہیں یا کہیں شارحین کے یہاں جستہ جستہ اقتباسات نظر پڑ جاتے ہیں۔

اس مذہب کے تین تتوہ (مسلمات) حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک غیر شخصی اور غیر عامل وجود ہے جس کو پرکاشش یا شیو کہتے ہیں (آمیں اور شیوہ آگم کے شیوؤں امتیاز کرنا چاہئے) اس کی نوعیت سانکھیہ کے پرشہ کی طرح سے شعور خالص کی سی ہوتی ہے اس میں اور اس میں صرف یہ فرق ہے کہ یہ حاضر و ناظر قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) عامل و کار فرما ذات جس کو دمارسنہ شکتی یا ترپورا کہتے ہیں اس کی نوعیت پورن اہم بھاوہ (انائیت کامل) کی ہے یہ ایسا شخصی شعور

ہوتا ہے جس میں سب انفرادی روحیں داخل ہوتی ہیں۔ اسکو اہمتا یا انائیت بھی کہتے ہیں)۔

(۳) مادہ کی غیر شاعر دنیا جس کو ادمتا یا یہ پن کہتے ہیں۔ پس روشنی قوت اور خارجی عالم یہ تین کائنات کے مسلمات ہیں۔ شیوہ اور شنوہ کی آگموں میں اس تثلیث کا پہلا رکن عامل و کار فرما وجود ہے اور دوسرے یعنی اس کی شکتی کی ایک ماتحت کی سی حیثیت ہے اور ان مذاہب کے سب سے بعد کے نشو و نما میں اس کو قطعاً اُڑا ہی دیا جاتا ہے۔ شاکتہ کا انتہائی عقیدہ سندر یا لہری کے شلوک ہیں "شیو شکتی سے متحد ہو کر تخلیق کے قابل ہوتا ہے" اس کے بغیر یہ خدا حرکت کرنے کے بھی قابل نہیں ہوتا کشیم راجہ اپنی کتاب شیوسوتر و مرسنی میں مرہی تو اجہ بہاتنترلیکا سے مندرجہ ذیل اقتباس کرتا ہے یہ کہ پرا شکتی میری اچھا قوی ہے۔ فطرت (سوبھاوجا) ہے اس کی پیدائش ہوتی اسس کو اس طرح سے جاننا چاہئے جیسا کہ آگ میں گرمی ہوتی ہے یا جیسے کہ سورج میں کرنیں اور یہ کہ شکتی دنیا کی علت ہے۔ ایک اور مشہور تنتر ہے" تری پورا سب سے اعلیٰ شکتی ہے یہ جنانہ اور دیگر شکتیوں سے مقدم ہے وہ بہت پیاری ہے۔ اس میں کثیف و لطیف کا امتیاز کیا جاتا ہے اور وہ تری لوکی (سہ تجربات انسان) کی ماں بن جاتی ہے۔ اسکی شکل ایسی ہے کہ اسمیں (۳۶) نتوہ کا مجموعہ حل ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ارتقاد اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ معبود اکبر کو (دنیاوی عمل میں) حرکت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ معبود اکبر شیو اس کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ وہ اس وقت قادر مطلق ہوتا ہے جب وہ شکتی کے ساتھ ملتا ہے۔ اسے جلیل القدر خاتون شکتی کے بغیر لطیف (بالقوہ) شیو کا کوئی نام اور سہارا نہ ہوتا۔ اگرچہ اب وہ معلوم ہے لیکن اے مہادیوی اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ جب اس کے لئے مراقبہ کرتے ہیں تو کوئی برکت اور کسی قسم کا قلبی اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ جب وہ اعلیٰ راستے میں ہوتی ہے تو وہ لطیف شکل کی ہوتی ہے اور یہاں سے وہ بیج اور پودے کی حالت اختیار کرتی ہے (لطیف و کثیف کائنات) جو اس میں جذب ہوتے ہیں (واکیشورہ تنتر چہارم ۴-۹)۔

پرکاش اور ومرشہ کی تشریح بھاشکر آرایہ (یہ اٹھارھویں صدی کا مشہور شاکتہ فاضل ہے) تنجور کے دربار میں پنڈت تھا اس کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے) اپنے ومرشہ وہنی کے بھاشیہ کے ۴۸۵ نام للت اسھسرنامے میں کرتا ہے پرابرہما کے فطری ارتعاش کو دسوابھاویکہ) کو جو پرکاش ہے ومرشہ کہتے ہیں سوبھاگیا سودھودیا میں لکھا ہے کہ اس کی شکتی فطری ومرشہ ہے وہی کائنات کی ذی حرکت چیزوں کو پیدا کرتی ہے اور وہ ہی اس دنیا کو ہلاک کرتی ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے رکن مادہ کی تعریف وتقسیم اسی طرح سے کی گئی ہے جس طرح سے سانکھیہ کے یہاں کی گئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آگمہ کے مذاہب نے جس حد تک کہ کائنات کی تخلیل کا تعلق ہے سانکھیہ کے فلسفہ ہی کو اپنا لیا ہے۔ انھوں نے اسکو مختلف جہات میں ترقی دی ہے اور سانکھیہ کے تتوں (اصولوں) پر اور تتوؤں کا بھی اضافہ کیا ہے اور اسطرح سے سانکھیہ کے تعقلات کے زور اور خلوص کو بھی ایک حد تک متاد یا ہے۔ سانکھیہ کے بچیس تتوں (اصولوں) کے بجائے کائنات کو چھتیس تتوؤں میں تقسیم کرتے ہیں جن کی آئندہ باب میں تشریح کی جائے گی۔ ان چھتیس تتوؤں کو پھر تین اساسی اصولوں کے ماتحت جمع کیا جاتا ہے ان میں)

(۱) شوتتوہ یعنی اعلیٰ ہے۔

(۲) ودیاتتوہ یعنی شکتی کے لطیف مظاہر

(۳) آتماتتوہ کائنات مادی مایہ سے لیکر زمین تک

یہ تینوں اساسی اصول وہی ہیں جو پرکاش ومرشہ اور آدمتہ ہیں۔ ان تینوں تعقلوں کی بھاشکر آرایہ اپنی کتاب وری وسیارامیہ کے بھاشیہ میں نہایت وضاحت کے ساتھ شرح کرتا ہے۔

برہما جس کو پرکاش کہتے ہیں خالص علم ہے اور اس شعور سے پیدا ہوتا ہے جو متکلم کے انا میں مضمر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق علم لا انتہاہی خدائی، قدرت مطلق کمال محیطیت اور دیگر قوتوں سے ہے۔ پرکاش کی ایک کرن کا ارتعاش جو رحمت ہے اسکو پرایمتہ (یعنی انائیت اعلیٰ)، ومرشہ (ہلنہ للبتہ) بٹارا کہ تری پور سندرہ دنیا کی ماں کے نام ہیں) کہلاتا ہے وردپاکش پنجابشیکہ کی کتاب وشوش اریرہ سکندہ

میں لکھا ہے کہ وہ مالک حقیقی قادر مطلق (قوت عمل) بااختیار اور باشعور ہے شنبھو ال کو پراہمتہ کے نام بتاتا ہے۔ چونکہ معروضیت (اوستہ جسکے لغوی معنی یہ پن کے ہیں) کا اظہار بغیر موضوع کے نہیں ہوتا (آہمتہ جس کے لغوی معنی میں پن کے ہیں ہیں اور یہ ذات وغیر ذات کی مضافات کی بنا پر معروض جو یہ کے تصور کا مصداق ہوتا ہے وہ اہمتہ (موضوع) یا بربہا کی قوت سے پیدا ہوتا ہے جو اس سے مختلف ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ معروض کا نشو و نما معروض سے ہوتا ہے (وری وسیاد حاشیہ ۲) پرکاش روشنی ہے، یہ تجربہ کا سب سے خالص مقطر بلکہ اس کا خلاصہ ہوتا ہے جو وجود کا خالص ترین شعور ہوتا ہے۔ یہ وجود کا ایسا شعور ہوتا ہے جس میں مضافات کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ یہ وجود خالص یا وجود مطلق تک قریب ترین حالت ہے جس حد تک کہ انسانی خیال یا انسانی زبان پہنچنے کی توقع کر سکتی ہے۔

امبا (دنیا کی ماں) مطلق پرکاش میں ارتعاش کا سب سے پہلا خطرہ ہے یہ دمرشہ کے تعلق کا پہلا دعویٰ ہے یعنی ایسا امتیاز ہے جس سے تمام دنیا عالم وجود میں آتی ہے۔ وہ دشکتی کی (قوت ہے جو پرکاش میں مضمر ہوتی ہے جو اپنے آپ کو ظاہر کرنا شروع کرتی ہے اور دیوتاؤں آدمیوں، اور دیگر اشیاء کو پیدا کرتی ہے۔ آہمتہ سے جو حرکت شروع ہوتی ہے وہ آدستہ (یہ پن) معروضیت اور مادے کے دوسرے سرے تک پہنچ جاتی ہے۔ تنتریکا کے یہ تینوں اصول یعنی روشنی قوت اور معروض کا ہیگل کی منطق کے قوانین ثلاثہ یعنی وجود جوہر و تصور سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ وجود محض تصور مضمر ہے۔ اس کی خاص اشکال کا محمول ہے ہوتا ہے... خالص وجود آغاز کرتا ہے۔ کیونکہ ایکطرف تو یہ خالص فکر ہے۔ اور دوسری طرف خود غیر متعین و سادہ ذاتیت ہے۔ وجود ابتدائی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا نہ اس کا کسی اور چیز سے تعین ہو سکتا ہے۔... وجود برائے ذات اپنے حوالہ سے تو ذاتیت ہے اور اپنے انکار کے حوالہ سے ایک قائم بالذات واحد ہے... جوہر میں جو حدود ہوتی ہیں وہ ہمیشہ متلازمات کے جوڑے ہوتے ہیں اور اس کے بجائے خود ان پر مطلقاً غور و فکر نہیں ہوتا لہذا جوہر میں تصور کی داخلی

وحدت کا تحقق نہیں ہوتا بلکہ صرف تفکر اور تدبر سے اس کا پتہ چلتا ہے جو ہر جو کہ وجود ہی ہے اور جو اپنے انکار کی بناء پر اپنی ذات کے لئے رابطہ بن جاتا ہے۔ صرف اس حد تک مضافات ذاتی ہے جس حد تک کے کہ اس کا دوسرے سے تعلق ہے اور یہ دوسری شئے جو پہلی مرتبہ نظر کے سامنے ایسی شئے کی حیثیت سے نہیں آتی جو کہ ہے بلکہ ایسی شئے کی حیثیت سے آتی ہے جو مسلم اور مشروط ہے۔۔۔ وجود معدوم نہیں ہوا بلکہ اولاً تو جوہر سادہ متعلق ذات ہونے کی حیثیت سے وجود ہے ثانیاً اپنی ذاتیت کی ایک رُخہ خصوصیت کے اعتبار سے وجود محض سلبی ہونے پر مائل ہوتا ہے یعنی محض ظاہر یا عکسی روشنی بن جانا چاہتا ہے۔۔۔۔ پس جوہر وجود ہے جو اس طرح اپنی ذات پر روشنی کا عکس ڈالتا ہے۔۔۔ جوہر خود کو منور کرتا ہے۔ یا محض عکس ہوتا ہے۔ اس لئے یہ علاقہ ذات ہوتا ہے جو ذاتی نہیں بلکہ انعکاسی ہوتا ہے اور یہ انعکاسی علاقہ عینیت ذات ہوتا ہے۔۔۔ جوہر محض عینیت ہے اور اپنا آپ عکس ہے۔ کیونکہ یہ ایسی سلبیت ہے جو خود ہی سے نسبت اور علاقہ رکھتی ہے اور اس طرح سے گریز عن النفس ہے۔ لہذا اس میں فی نفسہ خصوصیت فرق ہوتی ہے تصور اس مادہ کی قوت ہوتی ہے جس کو اپنا تحقق ہو چکا ہے۔ یہ ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے ہر جزو کے اعمال وہ مجموعہ ہوتے ہیں جس کا تصور بنا ہوا ہوتا ہے۔۔۔۔ تصور کی آئندہ حرکت اب کسی اور شئے میں تغیر یا اور کسی اور شئے کا عکس نہیں رہتی بلکہ اس کا خود نشو ونما ہوتا ہے۔ تصور کا تحقق ایسا تحقق ہوتا ہے جس میں کلی ایک ایسا مجموعہ ہوتا ہے جو خود اپنی طرف لوٹتا ہے جس نے رابطہ کو محو کر کے اس کو ذاتی وحدت سے متصف کر دیا ہے۔ تصور کا یہ تحقق معروض ہوتا ہے (منطق ہیگل مترجمہ ویلیس فصل ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۶، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۳)

شیوہ یا ہمی شورہ آگمہ

شیوہ مذاہب شاکتہ مذہب سے اس قدر قریبی تعلق رکھتے ہیں کہ ایک کی کتابوں اور مسائل کو دوسرے مستند جانتے ہیں اور ان سے اقتباس

کرتے ہیں۔ شیوہ مذہب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شیو کو رب سے بڑی ذات مانتے ہیں خصوصاً ان مذاہب کے بعد کی حالتوں میں تو شکتی کائنات کا ناقابل اعتنا جزو ہو جاتی ہے۔ آگمہ مذاہب کی مخصوص توحید اس خیال کا باعث ہوگی کہ شیو کو کائنات کی علت غائی سمجھا جائے۔ لیکن شیوہ مذہب کے اس مسئلے کے متعلق کہ اعلیٰ اثر کس حد تک شیو کے ارادے پر مبنی ہوتا ہے اور کس حد تک انسانوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے تین فرقے ہو جاتے ہیں:۔

ان فرقوں کے نام حسب ذیل ہیں:۔

(۱) گجرات کا لکولیشہ پاشوپتہ فرقہ جو ذات اعلیٰ کو پاشوپتی کہنے کو ترجیح دیتا ہے (جس کے لغوی معنی آقائے بہائم والانعام کے ہیں۔)

(۲) جنوبی ہند کا شیوہ سدھانتہ جس کا شاکتہ سے بہت ہی قریبی تعلق ہے۔

(۳) کشمیر کا پرتیہ بھجنا فرقہ۔ اس فرقے کو پرتیہ بھجنا اس واسطے کہتے ہیں کہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ خدا کو عالم و معلوم دونوں میں پرتیہ بھجنا (تسلیم) کرنا نجات کا باعث ہوتا ہے۔

شیو اور کرم کے اعلیٰ اثر کے متعلق پاشوپتہ فرقہ والے کہتے ہیں کہ شیو افراد کے افعال (کرم) سے علیحدہ علت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ افعال کا اثر افراد کی قوت عمل (کریاشاکتی) پر مبنی ہوتا ہے جو معبود کے ارادہ کی بنا پر بلا کسی رکاوٹ کے عمل میں آتے ہیں۔ سروہ درشن سنگرہ باب ۴) سدھانتہ فرقے والے شیو کو فاعل کل مانتے ہیں لیکن وقوع افعال میں انفرادی عمل کو دخل دیتے ہیں دونوں (کی تکمیل) کا (یعنی خیر و شر کے) انفرادی افعال پر مبنی ہونا اس کی آزادی کے اسی طرح منافی نہیں ہے جس طرح سے کہ بادشاہ کا اپنے شہر کی حفاظت کے لئے اپنے لشکر کا پابند ہونا اس کی شاہانہ قوت کے منافی نہیں۔ جس طرح سے وہ شخص جس کے ہاتھ میں مقناطیس ہوتا ہے جدھر چاہتا ہے سوئی کو حرکت دیتا ہے اسی طرح سے معبود حقیقی مستحقین کو اعمال کا

پھل دیتا ہے (یہ سیوا جنانہ بھاشیہ کے ایک مضمون کا خلاصہ ہے اسنے جو میکند دیو کے تامل کے سوتروں شیوہ تن بودم کی شرح میں اٹھارھویں صدی میں لکھا ہے اور اصل کتاب تیرھویں صدی سے بھی پہلے کی ہے) پرتیہ بھجنا فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مہیشوره کائنات کو محض خواہش کی قوت کے زور سے پیدا کر دیتا ہے کیونکہ اس کی قوت رحمت دآزادی میں کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ مہیشوره کے علاوہ اور کسی کو فاعل نہیں مانتے ہا

لفظ آغاز کے اس فرق کی بدولت آگے چل کر ان تین مابعد الطبیعیاتی اصول میں جن سے کائنات بنی ہے بہت فرق واقع ہو جاتا ہے۔

(۱) پاشوپت فرقہ

اس مذہب کے پیرو اصول ثلاثہ کو علت معلول اور نقص کہتے ہیں سرده درس سنگره اس مذہب کے پہلے سوتر کی شرح کو نقل کر کے کہتا ہے اب ہم پاشوپتی کے پاشوپت یوگ کی شرح کرتے ہیں۔ پاشو کے معنی معلول کے ہیں کیونکہ یہ کسی خارجی شئے پر مبنی ہوتا ہے۔ پتی کے معنی علت (کارن) کے ہیں جو معبود ہے۔ کیونکہ وہ دنیا کا سبب اور حاکم ہے۔ علت معلول (یعنی دنیا) کی پیدائش ہلاکت اور بقا کا باعث ہے۔ اختلافات کیفیت وعمل کی بناء پر اس کی پھر بتی سادھیہ وغیرہ میں تقسیم کی جاتی ہے۔ اس کی جناب غیر محدود علم قوت اور ابدی جاہ وجلال پر مشتمل ہے کیونکہ وہ پہلی ذات ہے اسکی قوت عارضی نہیں ہے معلول (کریا) کی تین اقسام ہیں ودیا (حس) کلا (غیر ذی حیات) پاشو (ذی حیات) ودیا پاشو کی خصوصیت ہے۔ یہ دو قسم کا ہوتا ہے یا تو علم (بوده) کی نوعیت کا یا لاعلمی (ابوده) کی نوعیت کا۔ علم کی پھر قسمیں ہیں یا تو اس کا عمل امتیازی ہوتا ہے (دیویکہ) یا غیر امتیازی ہوتا ہے (ادیویکہ)۔ امتیازی عمل جو شہادت پر مبنی ہوتا ہے اس کو چتہ کہتے ہیں چتہ جب خارجی اشیا کے نور سے منور ہوتی ہے لہٰذا اس سے ذی حیات اشیا، کا وقوف کرتے ہیں خواہ تو وہ اشیاء ممیز ہوں

یا غیر ممیز۔ لاعلمی بھی کبھی پاشو کے معروض کی خصوصیت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے جس (کلا) کو ذی حیات پر مبنی ہوتا ہے لیکن غیر شاعر ہوتا ہے یہ بھی دو قسم ہوتا ہے۔ اول وہ جس کو معلول کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جس کو علت کہتے ہیں وہ دس قسم کی ہوتی ہے۔ ان میں پانچ تو تتوہ ہیں پرتھوی (زمین) وغیرہ اور پانچ اوصاف ہیں رنگ وغیرہ جس کو علت کہتے ہیں اس کی بارہ قسمیں ہیں پانچ تو آلات وقوف ہیں پانچ آلات عمل ہیں۔ انتھکرنہ بُدھی اہم کارہ اور منس کا کام تو یقین وقوف وخواہش ہے۔ پاشو مقید ہوتا ہے۔ یہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے ظاہر (سنجنہ) اور غیر ظاہر ان میں ظاہر وہ ہوتے ہیں۔ جن کا تعلق اجسام واعضاء سے ہوتا ہے۔ غیر ظاہر ان سے خالی ہوتے ہیں۔ کلا (نقص) ایک حالت بد ہے جو روح پر طاری ہوجاتی ہے۔ یہ پانچ قسم کی ہوتی ہے غلط تعقل وغیرہ ہر مذہب کہتا ہے کہ غلط تعقل فریضہ سے انحراف لگاؤ، بیچ، راستہ سے بھٹکنا یہ پانچ قید کی جڑ ہیں ان سے اس مذہب میں خاص طور پر احتراز کیا جاتا ہے (ایضاً باب ۶) پاشوپتی سوتر کے علاوہ مادھو اس مذہب کے مستند مصنفین میں سے ہردہتہ چاریہ نکولیشا مصنف پنچ ارتھ بھاشہ دہیکہ اور آورشہ سے اقتباسات کرتا ہے جن کے متعلق دنیا کو اس وقت کچھ معلوم نہیں ہے۔

(۲) شیوہ سدھانتہ

اس فرقے کے مسائل اور مذہبی اعمال کا حال ۲۸ شیوہ آگموں اور چند رسالوں میں جو کہ شیوہ فلسفے کے متعلق ہیں درج ہے۔ علاوہ بریں نیل کنٹھ کا اسھک بھاشیہ ویدانتہ کے سوتروں پر ہے جو شیوہ کے اصول پر لکھی گئی ہے اور جس کو عموماً شیوہ ڈشٹ ادویتہ کہتے ہیں۔ اور تامل زبان کی لاتعداد کتابیں ہیں جو گذشتہ پندرہ سو سال سے تصنیف ہوتی چلی آرہی ہیں لیکن یہ کتابیں فلسفے کی حیثیت سے تو اتنی دلچسپ نہیں ہیں جتنی کہ ادب کی حیثیت سے ہیں۔ شیوہ کا مذہب ایک زندہ نظام ہے جو زمانۂ حال میں تامل قوم کی بڑی تعداد کے قلب پر حکومت کر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے

تمام مذاہب میں یہ سب سے زیادہ عمدہ با اثر اور حقیقی اعتبار سے قیمتی مذہب ہے[۱]

اس مذہب کی رو سے اصول ثلاثہ کی جو نوعیت ہے اور جو علائق ایسے مابین ہیں اس کا حال مرگی جنیدر آگمہ میں درج ہے جو کامیکا یعنی پہلی شیو اگمہ کا جنانا پاد (وہ فصل جس میں علم سے بحث ہوتی ہے)۔

شیو کوئی ابتدا نہیں رکھتا۔ وہ عیوب (مَلا) سے بری ہے۔ وہ تمام چیزوں کا عامل ہے وہ ہر شئے کو جانتا ہے۔ وہ انفرادی روح سے (جس کو یہاں اس کے محدود ہونے کی بنا پر انو کہا گیا ہے) ان بندوں کے جال کو دور کرتا ہے، جو اس کی فطرت کو تاریک اور دھندلا کرتا ہے، (مرگی جنیدر آگمہ دوئم ۱) پس شیوہ کے کل استدلال کا خلاصہ اس ایک سوتر[۲] کے اندر موجود ہے (ایضاً دوئم۔ ۲) دنیا کی پیدائش اس کی بقا اس کی ہلاکت۔ انفرادی ارواح کو تاریکی میں ڈالنا اور نجات دینا یہ پانچ افعال ہیں جن کو ان کے باعث اور نتیجے کے اعتبار سے اس کے سمجھنا چاہیئے۔ خالق کائنات کو موجود بالذات ہونا چاہیئے ورنہ تو غیر متناہی طور پر ترقی معکوس ہوگی اور موشکتی کی کوئی علت غائی نہ قرار پاسکے گی شیوہ کا اصل فریضہ دیکھنے کا فعل ہے چیتنیم درک کری پیر رحیم) اور یہ آتما میں ہر وقت اور ہر جہت میں ہوتا ہے کیونکہ صفتے ہیں کہ ناقص ہیں یہ فعل طرز کمال موجود ہوتا ہے

[۱] یہ اور چند اور شیوہ آگمہ تامل حواشی کے ساتھ مدراس میں چھپ چکی ہیں مرگی جنیدرہ کا بھی تنقید و ترجمہ ہو رہا ہے مسٹر نارائن سوامی آئر نے اس کا ترجمہ کیا ہے اور انھوں نے اپنی عنایت سے اس کے پہلے نو ابواب کے پروف مجھ کو استفادہ کے لئے دئے تھے۔

[۲] عجیب و غریب بات یہ ہے کہ شیوہ مصنف اشلوک کو سوتر کہتے ہیں اور جن کو سوتر کہا جاتا ہے وہ دراصل اشلوکوں اور سوتروں کا مرکب ہیں۔

[۳] شکتی سوتروں میں افعال خمسہ شکتی سے منسوب کئے جاتے ہیں اور ان کو ابھاسا (روشنی رکھتی) داکھنی و مرشتھ (جاریخ) بہاوسمتیا نہ (نخچہ پاشی) اور واپنجنہ (تم) کہا گیا ہے۔

(غیر ناجی ہیں) اگرچہ یہ موجود ہے لیکن یہ اپنے آپ کو موجود ظاہر نہیں کرتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہ نظروں سے اوجھل ہے اور یہ ایسی ذات (ہستی یا خدا) کا تابع ہے جس کی قوتیں مخفی نہیں یہاں تک کہ اس کی نجات ہو جاتی ہے بندوں کا جال پاشا جالم بہ حیثیت مجموعی چار قسم کا ہوتا ہے ایک تو غلاف یا پردے کی قسم کا دوسرے خدا کی امر ضی تیسرے کرم چوتھے مایہ کے کھیل ان کے ناموں سے ان کی نوعیت ظاہر ہے (مرگیندر آگمہ دوم ۳-۷) اس آگمہ کے تیسرے باب میں پاٹیلک شانم یعنی خصوصیات معبود کی بحث ہے چونکہ جسم اور دیگر اشیاء سے مصنوعات کے خصوصیات ثابت ہیں اس لئے ہم کو لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ ان کے لئے ایسے صانع کا ہونا ضروری ہے جو ان سے مختلف ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا کیونکہ اس کی ذات قید زمان سے بری ہے وہ ایک مقام پر محدود نہیں ہے کیونکہ وہ ہر شئے پر چھایا ہوا اور محیط ہے اس میں بتدریج اور ایک وقت میں پیدا کرنے کی قوت ہے۔ کیونکہ پیدائش بتدریج اور معاً دونوں طرح پر ہوتی ہے اس کے پاس ایک آلہ (کرن) بھی ہے کیونکہ ہم کسی فعل کو بغیر آلات کے انجام پاتا ہوا نہیں دیکھتے۔ اس آلہ کو عارضی خیال نہ کرنا چاہئے کیونکہ کام تو ابد الآباد سے ہوتا چلا آتا ہے۔ یہ آلہ شکتی ہے شکتی غیر شاعر نہیں بلکہ ایک ذی شعور وجود ہے جس طرح اشیاء لاتعداد ہیں اسی طرح سے وہ گو ایک ہے لیکن اشیاء کی طرح سے اپنے وقوف و عمل دونوں میں لاتعداد ہے۔ عمل (پیدائش وغیرہ) تخم بقا پیدائش وغیرہ (کرم) پیدا کرتی ہے یا انفرادی روح (انو) سے (عالم وجود میں نہیں آتا) اب صرف یہ نظریہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ معبود اعظم و حاکم الحاکمین کا فعل ہے۔ وہ شیو ہے (ایضاً سوئم ۱-۵) فعل ہمیشہ مجسم فاعل سے ظہور میں آتا ہے۔ دنیا میں ہم افعال صرف انہیں چیزوں سے ظاہر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جن کے اجسام ہوتے ہیں۔ پس وہ بھی ہمارے ہی مثل ہے۔ لیکن معبود کا جسم ہمارے جیسا نہیں ہے۔ یہ شکتی کا ہے نہ اس سے مس نہیں ہو سکتے یہ جسم پانچ منتروں کا

بنا ہوا ہے اور اس کے پانچ افعال کے تابع ہے۔ (ایضاً سوئم ۸) وہ ہر شئے کو جانتا ہے کیونکہ وہ ہر شئے کا خالق ہی ہے۔ اور کیونکہ یہ بھی بالکل مسلم ہے کہ جب کوئی شخص کوئی کام کرتا ہے تو اس کو اس کے وسائل اس کے اجزائے ترکیبی اور نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا علم کسی پردہ میں مستور نہیں ہے اس لئے اس کو اپنے ظاہر کرنے کے لئے کسی امداد کی ضرورت نہیں اس میں شکوک نہیں ہوتے اور نہ کبھی خطا کرتا ہے (ایضاً پنجم ۱۲-۱۳) شنکر کا علم ادراک انتاج یا استناد پر مبنی نہیں ہے۔ یہ ہمیشہ خالص چمکتا ہے اور ہمیشہ ہر شئے میں ہوتا ہے۔

دوسرا اصول پاشو ہے۔ اس کے لغوی معنی چوپائے کے ہیں اس سے اصطلاحی معنی اس شئے کے ہوئے جو موضوع کے قبضے میں پتی کی طرف سے ہوتی ہے زمین اور باقی چیزیں معلول ہیں اور معبود علت ہے۔ ان سے ان کے صانع کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ نہ ان سے خود ان کو کوئی فائدہ ہوتا ہے کیونکہ یہ خود بے حس ہوتی ہیں۔ نہ وہ بلا کسی غرض کے پیدا کی گئی ہیں کیونکہ یہ تو ان کے صانع کی شان کے منافی ہوگا اب صرف یہ نظریہ باقی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی تیسرے کے استعمال کے لئے ہیں جو ان دونوں سے مختلف ہے اور یہ کثیر جنبہ ہے۔ پاشو جس کے لئے زمین اور دیگر اشیاء کا وجود ہے، وہ جسم نہیں ہے کیونکہ جسم غیر شاعر ہوتا ہے پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خود یہ کسی اور کے استعمال کے لئے ہوگا جسم باشعور وجود نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ معروض وقوف ہوتا ہے اور اس میں تغیرات ہوسکتے ہیں اس قسم کی چیزیں جیسے کہ کپڑا ہے جو معروض وقوف ہوتی ہیں اور جن کی حالتوں میں تغیر ہوسکتا ہے۔ وہ بے حس ہوتی ہیں۔ اگر یوں کہیں کہ جسم ذی شعور ہے کیونکہ جب تک جسم کا وجود رہتا ہے شعور کا وجود رہتا ہے (اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں) چونکہ لاش میں کوئی شعور نہیں ہوتا اسلئے جسم بے شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شعور کی نوعیت میں تمام وہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں جو جسم میں ہوتے ہیں تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر ایسا ہے تو حافظہ مسلسل نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس بات کو ہر شخص جانتا ہے کہ حافظہ مسلسل ہوتا ہے اس لئے وہ ذات جو یاد رکھتی ہے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔

وہ مکان میں مقید نہیں ہوتی نہ عارضی اور لمحی ہوتی ہے نہ ایک ہوتی ہے اور نہ بے شعور ہوتی ہے نہ غیر فاعل ہوتی ہے بلکہ ممیز شعور کی مالک ہوتی ہے۔ کیونکہ کہتے ہیں کہ پاشہ کی ہلاکت کے بعد یہ شیو ہو جاتی ہے (مرجیندرا آگمہ ششم ا۔۷) پاشو خود اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی اور ہر جگہ موجود رہنے والی چت شکتی کا مسکن ہوتا ہے (ایضاً ۷۔ ۵)۔

تیسرا اصول پاشہ بیڑی یا قید ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے (۱) آنویہ یعنی جہل یا لاعلمی۔ (۲) کرمہ۔ (۳) مایہ۔ ادویہ کا دوسرا نام آنولہ بھی ہے یہ نقص اس بنا پر پیدا ہو جاتا ہے کہ آتما یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ میں محض آنو (سالماتی) ہوں اور یہ محدود ہونے کی علامت ہے۔ آتما جو کہ خالص شعور اور آزاد ہے وہ اپنے آپ کو محدود یعنی اپنے جسم کی پابند اور محدود علم و قوت والا خیال کرتی ہے۔ چنانچہ کشمیہ راجہ اپنی شیو سوتر کی شرح میں وضاحت کرتا ہے "غیر محدود شعور ہو کر یہ اپنے آپ کو محدود خیال کرتی ہے، آزاد ہو کر یہ اپنے آپ کو کالبد خاکی کا اسیر سمجھتی ہے" پس آنوہ ملہ دو قسم کا ہوتا ہے (۱) ایک اس امر کی لاعلمی کہ آتما شعور ہے (۲) جسم کو آتما سمجھنا ان میں سے پہلے مغالطہ کو اخیاتی کہتے ہیں اور دوسرے مغالطہ کو اپیاتہہ اخیاتی ایک عدم وقوف ہے اور دوسرا وقوف غلط ہے۔ اس پاشہ کو ایک نقاب سے تشبیہ دی جاتی ہے جو روح پر پڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے مختلف نام ہیں۔ پشو توہ قید پشو نہارہ پشو کے گرد کا غبار، مرتیو، موت، مرچھا، غشی، مالہ، نقص، انجانہ، روغن، اورتی، غلاف، رنج، بیماری، گلانی کمزوری پاپ شر، مولا، جڑ، کشیہ، زوال وغیرہ یہ تمام بنی نوع میں یکساں ہوتی ہیں بے ابتدا گہری اور کٹھنی، عظیم الشان، اس میں بہت سی قوتیں (شکتیاں) ہوتی ہیں۔ یہ ہر روح کے اندر ہوتی ہے اور جب اس کی عمر پوری ہوتی ہے اسی وقت یہ بھی ہلاک ہوتی ہے (مرجیندرا آگمہ ہفتم ۶ - ۸) رحیم و کریم مہیشوری شکتی جس کے رحم و کرم میں کسی طرح کمی نہیں وہ بھی پاشوں میں شامل ہے کیونکہ یہ ان کے ساتھ مل کر کام کرتے ہیں (ایضاً دوم) معبود اپنی پانچوں قوتوں کو صرف پاشوں کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے اس لئے یہ ادویہ کے تحولات (پرنام) ہیں

انفرادی روح کی آزادی کو عالم وجود میں لانے کے لیئے معبود برتر مولا کو نشو ونما دیتا ہے۔ اس طرح پیدائش ہلاکت وتاریکی کی قوتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ پھر شکتی نشو ونما پاکر اس شخص میں انوگرہا یعنی قوت دعا میں منتقل ہو جاتی ہے۔ جس سے مله کی قوتیں دور ہوجاتی ہے اور وہ نجات پا سکتا ہے۔ معبود ملوں کی ان کے تمام تحولات و تغیرات کے دور میں امداد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس سے اس کو پاشو کی فلاح مقصود ہوتی ہے، جن کا مدار اس کی رحمت پر ہوتا ہے (ایضاً ہفتم ۱۱-۲۲) دوسرے پاشہ یا مله کرم کا حال باب ہفتم میں مذکور ہے۔ یہ باشعور روح اور بے شعور جسم کے اتصال کا باعث ہے۔ یہ مقامی ہوتا ہے۔ (یعنی ہر جگہ موجود نہیں ہوتا) یہ کثیر التعداد ہوتا ہے یہ عارضی ہوتا ہے۔ یہ افراد کے ساتھ ربط رکھتا ہے اور ان کے دم کے ساتھ ہوتا ہے یہ ولادتوں کے ساتھ مسلسل رہتا ہے۔ یہ پہلے مله کا ممد و معاون ہوتا ہے اس کو کرم کہتے ہیں کیونکہ بنی نوع انسان اور ادھرشتہ یعنی غیر محسوس کی فعلیت سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ لطیف ہے یہ جسم کو پیدا کرنے والا اور اس کو قائم اور باقی رکھنے والا ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے ایک تو جسم سے پیدا ہوتا ہے دوسرا زبان سے اور تیسرا ذہن سے) یہ اپنی حقیقت۔ وغیر حقیقت صدق وکذب کے اعتبار سے اچھا یا برا دھرم اور ادھرم ہوتا ہے۔ یہ کائنات کی نیند کی حالت میں پختہ ہوتا ہے اور پرلیہ کے زمانے میں مایہ میں مل جاتا ہے لیکن بغیر اسکے کہ اس کا تجربہ ہو یہ ہلاک کبھی نہیں ہوتا (ایضاً ہفتم ۱-۵)

ملوں میں تیسری مایہ ہے۔ اس کو بیدہ یا فرق بھی کہتے یہ یونی (شیوسوتر ۱-۳) یعنی رحم عالم ہے۔ (مریجندراگمہ نم-۱) وہ گرہ ہے جس سے آتما حالت جہالت میں پابند و مقید رہتی ہے۔" یہ منفرد ہے نکبت کا باعث ہے کائنات کا تخم ہے اس میں بہت سی قوتیں ہوتی ہیں یہ اس وقت تک انسان کی مزاحمت کرتی ہے جب تک کہ اس کے معاون (کرم) کی قوت ختم نہیں ہو جاتی۔ یہ ہرجگہ موجود اور لافانی ہے جس کی بناء پر نوعیت کائنات سے ہم ایک خالق کے وجود کا استنباط کرتے ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے

کہ اُس کا کوئی مادّی سبب بھی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر سُوت کے کپڑا نہیں بنتا۔ یہ غیر شاعر ہے کیونکہ اُس کے نتائج بے شعور ہوتے ہیں (ایضاً نہم ۲-۴) پوشکارہ آگمہ شیوہ مذہب کے حسبِ ذیل کلیات (پدارتھ) بیان کرتا ہے۔

(۱) پتی (۲) کنڈلینی (۳) مایہ (۴) پوشو (۵) پاشہ (۶) علل (کارکہ)

مختصراً یہ ہے کہ شیو تنترہ میں چھ کلیات ہیں اس کلیہ کو پتی کہتے ہیں جس کا فرض منصبی ہلاکت لذّت اور حکومت ہوتا ہے یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر متغیر ہوتا ہے اور اس میں قوتیں (شکتیاں) ہوتی ہیں کنڈلینی (جس کو سدھا مایہ خالص مایہ بھی کہتے ہیں) جس سے پتی ہلاکت وغیرہ کو بطور فریضہ کے پاتا ہے اس سے راستی اور خلوص کا راستہ پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسی شکل ہے جہاں کہ شمبھو (شیو) ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ مایہ (اشدہ یعنی غیر خالص) وہ ہے جس سے اجسام و آلات عالم وجود میں آتے ہیں جن سے کہ پھر تجربات اور اشیاء کا امکان ہوتا ہے۔ اس کا تعلق انسان کے کرم سے ہے۔ پاشو کی خصوصیت ممیزہ وتوف وعمل ہے اس میں تحدید سے رکاوٹ واقع ہوتی ہے اور یہ سہ گونہ ہے۔ پانچویں کلیہ یعنی پاشہ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ کالہ سے لیکر زمین تک یہ اصولوں (تتوول) کا مجموعہ ہے۔ اسے بلند پایہ رشیو چھٹا کلیہ تنتروں کے اعلیٰ عمل کے اندر ہے جس کو واقفیت (وکشا) کہتے ہیں جس کا پھل تجربہ آزادی اور (ہر شخص بطور شیو کے ہے) اظہار ہے۔

شدہ مایہ جس کو بالفاظ دیگر بندو (نقطہ) کہتے ہیں کنڈلینی (بیچ در پیچ) شیو شکتی (یعنی شیو کی قوت) یہ ایک کلیہ ہے جو شیو یعنی شعور خالص اور مادہ یعنی بے حس کے مابین واقع ہے۔ یہ آپا وھی یعنی شیو کے فرائض ہلاکت وغیرہ کے ممیز ہونے کا باعث ہے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (ایضاً باب دوم۔ ۱) وہ انتہا سے لیکر (جو شیو سے ایک درجہ نیچی ہے) ادنیٰ ذی روح تک تمام کی قید کا باعث ہے اور اسی طرح سے ان کی رہائی کا بھی۔ لیکن دنیا کی علت مادی نہیں ہے کیونکہ وہ شیو کی طرح سے چیت اپنا یعنی باشعور وجود ہے اور

مادّے کی طرح اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (ایضاً دوئم ۲-۴) وہ ابدی آواز ہے وہ الفاظ و تعقلات کے مابین لطیف کڑی ہے (ایضاً دوئم-۷) یہ ابدی آواز تین حصوّں میں منقسم ہے جن کو ویکھری مدھیمہ یا پشیانتی سکشما کہتے ہیں ویکھری وہ شئے ہے جو حلق میں آواز بن جاتی ہے جس کو کان سنتا ہے اور پھر حروف کی شکل اختیار کرتی ہے۔ مدھیمہ، اشیاء کی صورت ہے جن کا قبل اس کے کہ آواز سے ارتباط ہو ذہن کو فہم ہوتا ہے۔ پشیانتی اسی طرح ایک غیر ممیز صورت ہوتی جس طرح سے کہ انڈے میں زردی سکشما[1] خالص خیانہ شکتی ہے (ایضاً باب دوئم ۱۹-۲۴) ان کو واک (لغوی معنی آواز کے ہیں) کی اشکال اربعہ کہتے ہیں۔ ان میں ایک تو خارجی ہے اور باقی ذہنی ہیں یہ تمام پاشو کے شعور کی حالتیں ہیں۔ (ایضاً دوئم ۲۵-۲۶) انفرادی ارواح انھیں اذات کی اشکال میں سے کسی شکل کو اپنے لئے انتخاب کرلیتی ہیں۔ اور اس طرح سے وہ تین مل (نقص) پیدا ہوتے ہیں جن سے وقوف و عمل میں خرابی واقع ہوتی ہے (ایضاً دوئم ۲۸-۲۹) کشمہ راجہ ان تین بندول کو تین وقوف کہتا ہے مثلاً میں "محدود ہوں" "میں دبلا یا موٹا ہوں" "میں قربانی کرتا ہوں" وغیرہ یہ تینوں بخلیے آنوہ مایہ کرم مل کی مثالیں ہیں جسم کے ساتھ محدود وعین ہونے اور اسکے ساتھ عمل کرنے کے۔ یہ اسی وقوف ذہن میں یا لفظوں کی صورت (ویکھری) میں ہوتے ہیں یا تمثالات (مدھیمہ) کی صورت میں ہوتے ہیں یا شعور کی ایسی مبہم حالتوں میں ہوتے ہیں جو ہنوز ممیز ہوکر واضح تمثال نہیں بنے پشیانتی یا محض اس قسم کے محدود شعور کا امکان (سکشما) واک (یعنی آواز کی اقسام اربعہ) انفرادی روح کے تمام مدارج پر نشان کرتا ہے۔ ان شکتیوں (دیویوں یعنی شیو کی قوتوں) کے نام جو ان پر صدارت کرتی ہیں اور وہ منتر جو ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ بھی واک کے ترکیبات ہوتے ہیں پس بندہ مایہ یعنی کائنات کی ماں اعلیٰ و ارفع یعنی ابدی آواز ہے۔ یہ مسئلہ ناوہ یعنی آواز خروشی شیوہ اور شاکتہ مذاہب کی بنیاد ہے۔

[1] زیادہ تر اس کو پرا کہتے ہیں۔

پاشو تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) سکلہ (۲) پرلیہ آکلہ (۳) وجنان آکلہ۔ اب ان کی خصوصیات کو ترتیب وار سنو۔ سکلہ وہ ہوتے ہیں جن کی وقوف و عمل کی قوتیں (انوہ) ملہ سے مقید و مغلول ہوتی ہیں۔ یہ (مایا ملہ کے ساتھ) کلہ اور دوسرے تتووں سے مرتبط ہیں کیونکہ (محدود انسانی قوتوں کا) ارتقا اور تجربہ (لذت و الم کے لئے) کرم (ملہ) کے ساتھ وابستہ ہے۔ پرلیہ کلہ وہ ہے جس (مذکورہ بالا کی طرح اسے) کی اعملی اور وقوفی قوتوں میں رکاوٹ ہوتی ہے لیکن یہ کلہ وغیرہ کے مس سے بچ جاتا ہے کیونکہ اس کو کرم کا تجربہ ہوچکتا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ پھر اس کے اثر میں آجائے (ایضاً باب چہارم ۲-۲۵) پرلیہ کلہ وہ ہے جو پرلیہ کے دوران ہی کرم ملہ سے بری اور کلہ وغیرہ سے علیحدہ ہوتا ہے۔ تنترہ میں اس شخص کو وجیان اکیولا کہتے ہیں جس کے وقوف و عمل میں (انوہ) ملہ اس طرح سے سدّراہ ہوتے ہیں کہ ان کا وجود ہی نہیں ہوتا (ایضاً چہارم ۵-۶) پس ان تینوں جماعتوں میں ہر ایک یا تو ایک ملہ کے زیر اثر ہوتی ہے یا دو کے یا تینوں کے ان کے راستہ کو شدھا دھوہ (پاک راستہ) مشیرادھوہ (مخلوط راستہ) اور اشدھادھوہ (ناپاک راستہ) کہتے ہیں سکشماواک کا تعلق شدھادھوہ سے ہے۔ اس سے کثیف مشیرادھوہ سے تعلق رکھتا ہے اس سے بھی کثیف (ویکھری) اشدھادھوہ سے (ایضاً دوم ۳) مسئلہ واک صحیح معنی شاکتہ مذہب کا مسئلہ ہے لیکن شیوہ اور شاکتہ مذاہب بہت سے امور میں متفق ہیں اور اس حد تک متفق ہیں کہ بعض اوقات تو ان میں باہم امتیاز کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔

شیوہ مذہب میں بعد میں ایک نیا فرقہ پیدا ہوا اور یہ مذہب لنگایت یا جانگما ہے جس کا بانی بسوہ تھا جو بارھویں صدی کے وسط میں کالاچوری میں پادشاہ بجالا کے عہد میں گذرا ہے۔ اس کو سب سے بڑا اختلاف برہمنوں کے تفوق و اقتدار سے تھا چنانچہ اس نے ذات پات کے امتیاز کو اڑھا دیا حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خود بسوہ برہمن تھا۔ اس کا خلیفہ چنّہ بسوہ اس کا بھانجا یعنی اس کی کنواری بہن ناگلا بیکا کا بیٹا تھا۔ بدھ کے بعد سے اور مصلح جس طرح کہ زبان ملکی میں تلقین کرتے آئے ہیں بسوہ نے بھی زبان ملکی میں تلقین

کی نشری کرونے ویدانتہ کے سوتروں پر لنگایت یا ویر شیوہ کے اصول کے مطابق بھاشیہ لکھکر اس تحریک کو باقاعدہ و مذہبی جامہ پہنادیا' اس کا اصل استدلال مندرجۂ ذیل اقتباس سے معلوم ہو جائے گا۔

"برہما کبھی نروی شمشہ یعنی اوصاف سے معرّا نہیں ہوتا۔ وہ ہمیشہ مجسم و غیر مجسم ہوتا ہے........

کہتے ہیں کہ (صرف) خلق عالم سے پہلے وہ ایک تھا۔ وید کے قدیم معلم، رینوکا، وارد کا، سنکھاکرنہ، گوکرنہ، ریوا اسدھا، مرولوسدھا نے یہ تعلیم دی ہے کہ برہما کے متعلق ویدوں میں جو ادویتہ عبارتیں ہیں وہ خلق عالم سے پہلے کے متعلق ہیں کیونکہ اس وقت عالم ظاہر و عالم غیر ظاہر موجود نہ تھا...... یہ دعویٰ اگر ہر قسم کا علم ذات واحد کے علم سے ماخوذ ہے جیسا کہ زمین (چھاوندگیا۔ ششم۔ ا۔ ۴) کی امثال سے ظاہر ہوتا ہے' دراصل علت و معلول کی عینیت پر مبنی ہے اگر پراکرتی یعنی مادہ عالم خلق عالم سے پہلے موجود تھا تو پھر وحدت کیسے ہو سکتی تھی؟ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ پراکرتی ایشور کی محض شکتی ہے اس لئے یہ اس سے مختلف نہیں ہو سکتی جس طرح کہ مقناطیس کی لوہے کے کھینچنے کی قوت یا آگ کے جلانے کی قوت مقناطیس اور آگ سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس لئے جو لوگ مکشہ کے خواہشمند ہیں وہ عالم کے فریب ہونے کے نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس فرقے کے معتقدات کو تفصیلاً بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ محض معاشرتی اصلاح کی تحریک تھی جس کو معقول و مذہبی بنانے کے لئے فلسفے کا بھی رنگ دیدیا گیا تھا۔

برہمنوں نے حسب معمول اس تحریک کی قوت کو بھی اس گروہ میں ذات پات کے امتیاز کو از سر نو رواج دیکر فنا کردیا۔ اس طرح سے گو لنگایتی اصلاح کا آغاز بدھ کی اصلاح کی طرح سے ذات کے مٹانے کے لئے ہوا تھا لیکن اب لنگایت برہمن اور شودر وغیرہ موجود ہیں۔ موجودہ زمانے کے لنگایتوں کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ یہ وشنو سے سخت متنفر ہیں اور چاندی کی ڈبیا میں ایک لنگ ہمیشہ اپنے پاس رکھتے ہیں۔

شیو کی تاریخ وشنو کی نسبت زیادہ تاریک ہے۔ رگ وید میں اس کا

ذکر تک نہیں ہے بلکہ رودرا کا نام آتا ہے کبھی خدا کی حیثیت سے اور کبھی متعدد معبودوں کی اور مرتوں کو رودرا کے بیٹے بنایا جاتا ہے۔ اور ویدوں میں رودرا رفتہ رفتہ سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل کر لیتا ہے۔ مگر راماین اور مہابھارت کی تصنیف کے زمانے میں شیو یا مہادیو کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں تری مورتی کا (تثلیث) کا آخری رُکن بن جاتا ہے۔ شیو کی لنگی نوعیت اور اس کے بیہودہ ماحول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کا معبود ہوگا۔ آرین حملہ آور انہیں میں رہنے سہنے لگے۔ اور بعد میں ان کے معبود کو بھی اپنے معبودوں میں جگہ دینی پڑی۔ وید میں جسم اسفل کی پرستش کا جہاں کہیں ذکر ہے تو شِشنا دیووں کے قابل نفرت لفظ سے ہے۔ جس کا استعمال آریوں کے دشمنوں پر ہوا ہے اب وہ یا تو شیاطین ہوں یا داسیو لیکن ان قدیم باشندوں کو بھی کافی بدلہ مل گیا۔ مہاشیوا (جو ایک نہایت عظیم الشان آلۂ تناسل کی نقل ہے) اس وقت ہندوؤں کی بہت بڑی تعداد کا معبود ہے۔ اس کی عبادت مندروں اور سرراہ دیولوں میں ہوتی ہے۔ اور اس کے عبادت گذار اس کو گلے میں پہنے رہتے ہیں اور محض خوش بختی کے خیال سے نہیں جیسا کہ اس زمانے میں روم میں رواج ہے بلکہ پرستش و عبادت کے خیال سے۔

پرتیہ بھجنا فرقہ

پرتیہ بھجنا فرقہ کشمیر میں آٹھویں صدی مسیحی میں عالم وجود میں آیا۔ اس کا بانی وسوگپت ہے جس نے شیو سوتروں کو تحقیق کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ اور ان کی کلٹ کو تعلیم دی تھی شیو سوتروں کے علاوہ اس فرقہ کی مشہور تصانیف حسب ذیل ہیں اسپند کاریکہ جس کا مصنف واسوگپت یا کلٹ ہے شیو درشٹی مصنفہ سوماند ناتھ (سنہ ۹۰۰ء) پرتیہ بھجنا سوترا دیاکار کے بیٹے اتپل کی تصنیف ہے (سنہ ۹۳۰ء) اس کے حواشی (ومرشینی) مصنف بھنوگپت (سنہ ۹۹۳ء تا ۱۰۱۵ء) کیشمہ راجہ کی پہلی تصنیف کے حواشی (سنہ ۱۰۳۰ء)

بوہلر جس نے سنسکرت کی کتابوں کی تلاش میں سیاحتیں کی ہیں غلطی سے کشمیر کی تصانیف فلسفہ کو دو مذہبوں میں تقسیم کرتا ہے (۱) واسوگپت کے اسپند سوتر (۲) سومانند ناتھ اور اُتپل کے پرتیہ بھجنا سوتر، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اسپند تو قدیم تصانیف میں آتا ہے اور پرتیہ بھجنا بعد کی تصانیف میں آتا ہے لیکن ان دونوں قسم کی کتابوں کی تعلیم میں اس قدر فرق نہیں ہے کہ ان کو دو علیحدہ علیحدہ مذہب قرار دیا جائے۔ اسپند کائنات کا اساسی اصول ہے۔ یعنی خودرو ارتعاش جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے اور تمام اعمال کائنات میں مضمر ہوتا ہے اور پرتیہ بھجنا اس مذہب کی تعلیم ہے، جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو شیو کا ہمیشہ عین خیال کرے اور اس کے علاوہ ہر شئے کو جھوٹا سمجھے۔ قدیم مصنف اسپند پر گفتگو کرتے تھے اور تعلیم کو پوشیدہ رکھتے تھے لیکن بعد کے مصنفین نے اس خیال سے کہ تعلیم فنا ہوتی جارہی ہے۔ پرتیہ بھجنا یعنی تعلیم پر زور دیا اور اسپند سے جس کے متعلق قدیم مصنف بہت کچھ گفتگو کر چکے تھے کچھ زیادہ بحث نہ کی۔

کشمیر کا فرقہ کل شیوہ آگموں اور ان کل لا تعداد کتابوں کو جو ان پر مبنی ہیں مستند مانتا ہے اور اسی طرح سے شیوہ سدھانتہ مذہب کے لوگ کشمیر کے مصنفوں کو مستند مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ پرتیہ بھجنا درشن کائنات کی اس تحلیل کو جو گذشتہ فصل میں کلیات اور تتودں میں کی گئی ہے، کلیتہً تسلیم کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کا جس حد تک تعلق ہے ان دونوں کے مابین صرف یہ فرق ہے کہ پرتیہ بھجنا والے (۱) اسپند یعنی آتما کے فاعلی رُخ پر زیادہ زور دیتے ہیں (۲) کائنات کے مادہ کو شیو سے علیحدہ بے حقیقت مانتے ہیں۔

شیو اسپند چیتنہ کائنات کی واحد بنیاد ہے اُس کی خصوصیت لامتناہی شعور ہے جو زمان و مکاں کی قید سے بری اور غیر محدود آزادی (سوچ چھندہ) ہے۔ شعور کے ذیل میں کامل آزادی چیت اینہ ہے صرف آقائے اعظم پرم شیو میں موجود ہے (کھیم راج شیو سوترہ ومرسنی ۱-۱) اگرچہ اسمیں غیر محدود خصوصیات (دھرم) ہیں مثلاً نتیہ قوہ (ابدیت)، ہر جگہ موجود ہونا کوئی صورت

نہ رکھنا وغیرہ گر نیتہ توہ اس کے علاوہ اور وجودوں میں بھی ملتا ہے۔ اس لئے آزادی جو اوروں میں نہیں ملتی اس کو نمایاں طور پر اسی کی خصوصیت کہا جاتا ہے (ایضاً) جس تتوے سے یہ خارجی کائنات مجموعہ اعضاء اور جسم اور داخلی عضو (منس) جو غیر شاعر ہے لیکن ذی شعور موجودات کا بھیس بھرتا ہے تخلیق بقا اور ہلاکت کے فرائض انجام دینا سیکھتے ہیں اس تتوہ کا نہایت غور سے مطالعہ کرنا چاہیئے جس کی آزادی میں کبھی کوئی مزاحم نہیں ہوتا۔ (اسپند کاریکہ ۶-۷) چونکہ جیو (تجربہ کرنے والا یعنی فرد) اپنے کل تجربات کی ذات اور ان کا مبداء ہوتا ہے اس لئے معروض اس کے تجربہ میں آکر اس کے ساتھ عینیت حاصل کرلیتا ہے۔ پس لفظ اور شئے کی تحقیق میں شیو کے علاوہ اور کسی کا وجود نہیں ہوتا۔ تجربہ کرنے والا ہمیشہ اور ہر جگہ تجربہ میں آنے والے کی جگہ پر بیٹھا ہوتا ہے ۲۸-۲۹)

وقوف ایک لاثانی فعل ہوتا ہے اس میں عالم و معلوم مل جاتے ہیں ان دونوں میں سے عالم کی حقیقت کے لئے تو کسی دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بہ الفاظ کشمیہ راجہ اس کی صحت کے تمام ثبوت شعور پر مبنی ہیں جو خود روشن ہے۔ دوسرا جزو معلوم ہے یہ صرف اس وقت وجود حقیقی کی شکل اختیار کرتا ہے جب عالم کو اسکا علم ہوتا ہے جبتک یہ (جیو) وقوف نہ کریں تو پیارے معلوم کا وجود کیونکر ہوسکتا ہے۔ عالم و معلوم ایک تتوہ ہیں (شو تتمیر وہ جس کا کشمیہ راجہ اقتباس کرتا ہے) پس کائنات کی حقیقت صرف شیو ہے۔ چونکہ شعور جس پر کہ یہ تمام عالم ظاہری قائم ہے جس سے کہ اس کا آغاز ہوتا ہے اپنی فطرت کے اعتبار سے آزاد ہے تو اس کو کسی ایک جگہ مقید نہیں کیا جاسکتا جب یہ جاگرتھ وغیرہ (بیداری خواب نیند) کی ممیز حالتوں میں اپنے آپ کو ان کے مطابق کردیتا ہے تو یہ اپنی حقیقی منزلت عالم سے کبھی پست نہیں ہوسکتا۔ یہ خیالات کہ میں خوش ہوں میں متاسف ہوں میں خواہشمند ہوں خود کو ایسے مقام پر ظاہر کرتے ہیں جو اسپند سے مختلف ہوتا ہے جس میں لذت وغیرہ کی حالتیں تو ہی ہوتی ہیں جہاں نہ تو کوئی لذت ہے۔ نہ کوئی الم ہے نہ کوئی عالم ہے نہ معلوم نہ کسی قسم کی

بے شعوری ہوتی ہے، وہ صحیح معنی میں موجود ہوتا ہے (اسپند کاریکہ ۲-۵)

اس خیال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیو سے علیحدہ کائنات کی اصل کی توجیہ کرنے کے لئے کسی دوسری حقیقت کی تلاش غیر ضروری ہے۔ کائنات آلۂ داخلی کے تجربے کا ایک پرتو ہے۔

اشیاء درحقیقت انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں لیکن یہ ایسی معلوم ہوتی ہیں گویا کہ باہر موجود ہیں۔ (ایشور پرتیہ بھجنا سوتر ۵-۱) جیت (انسان) کی شکل کا معبود خواہش کے اثر سے متاثر ہوکر کل اشیاء کو اس طرح سے چمکاتا ہے کہ گویا خارج میں موجود ہیں، اگرچہ وہ یوگی کی طرح بے جسم ہوتی ہیں۔ (ایضاً پنجم ۶) وقوت (کاجزو، اوبھاوسا) ایک ایسا برتن ہے جو نام و شکل دونوں سے ماوراء ہے، پریشا کی شکتی آتما کے مانند ہے اور معروضیت (اومتہ) سے نہیں چمکتی۔ اس مابعد الطبیعیاتی استدلال کے ساتھ ادراک کا جو نظریہ مضمر ہے اس پر نفسیات کے باب میں بحث کی جائیگی۔

دیگر مذاہب کی عامل و کار فرما شکتی اس مذہب میں نسبتہً غیر ضروری شئے ہے۔" وہ ماتیریکہ یعنی بنیاد علم ہے۔ (شیو سوتر ۱-۴) ماتیریکہ ۱-ب ت ہے جس کو کائنات کی ماں سمجھا جاتا ہے۔ وہ انسانی تجربات کو الفاظ سے مرتبط کردیتی ہے۔ جس سے وہ ان کو بیان کرتے ہیں اور اس کا جسم منتروں کا بنا ہوا ہے۔ تینوں شکتیوں یعنی جنال کریہ اچھا میں سے پہلی دو براہِ راست آتما سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح اور کائنات کی منزلت کم ہوتی ہے شیو سوتر (۱-۱۳) کہتا ہے کہ اچھا شکتی اما یعنی لڑکی ہے۔ چنانچہ کشمیہ راجہ اس یوگی کے متعلق کہتا ہے۔ جو سب سے بلند مرتبہ پر پہنچ چکتا ہے کہ اس کی خواہش پر کوئی قابو نہیں پاسکتا اور اس کی خواہش کی قوت کنواری اما ہوتی ہے۔

پس اکثر امور میں پرتیہ بھجنا فرقہ کا مابعد الطبیعیاتی استدلال شنکر کے قریب قریب ہے چونکہ پرتیہ بھجنا فرقہ اپنے آپ کو شاکتہ اور شیوہ آگموں پر مبنی بتلاتا ہے اس لئے اس امر کا ایک قوی گمان ہوتا ہے کہ

شنکر اور اس کا پرچاریہ گوڈہ یادہ نے بھی اپنا فلسفہ مذاہب آگمہ سے حاصل کیا ہوگا۔ مشہور یہ چلا آتا ہے کہ یہ دونوں شاکتہ تھے اور ادویتہ کے مذہبوں میں شکتی کی پرستش کے وقت صدارت وہ شخص کرتا ہے جو اپنے کو شنکر کا خلیفہ بتاتا ہے گوڈہ پادہ گوسہ گودیہ کا اور شنکر کو سندہریا لہری کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں نظمیں شکتی کی تعریف میں ہیں۔ یہ سری ودیا یعنی شاکتہ کی مشہور تعلیم کے، عامل تھے پس ممکن ہے کہ ادویتہ کی اصل بھی موجودہ زمانہ کے باقی ہندوا فرقوں کی طرح سے شاکتہ آگموں ہی میں ملے۔ جب تک کہ آگموں اور ان کے متعلق جتنی کتابیں ہیں وہ باقاعدہ نقد وصحت کے ساتھ شائع نہ ہوں اور ان کے ترجمے نہ کیئے جائیں اس وقت تک ہندو مذہب کی گذشتہ دو ہزار سال کی تاریخ لکھنی ناممکن ہے۔ بوہلر نے کشمیر کی روایت لکھی ہے، وہاں مشہور ہے کہ شنکر اور انوہ گپت کا مناظرہ ہوا تھا اور اس میں شنکر کو شکست ہوئی تھی حالانکہ انوہ گپت شنکر سے تین صدی بعد گذرا ہے ظاہر ہے مبہم روایتوں سے کوئی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا

وشنو آگمہ

وشنو آگمہ تعداد میں ۱۰۸ ہیں اور ان میں سے بہت ہی کم طبع ہوئی ہیں یہ بھگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوتہ مذاہب کے جن کا مہابھارت میں ذکر ہے) انشو ونما معلوم ہوتی ہیں۔ ابتدا اًر امتیاز مذاہب ان منتروں پر مبنی تھا جو ہر مذہب کی مخصوص علامت تھے چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بھگوتہ نے بارہ حرفی منتر اختیار کیا اور پنچہ راترہ نے آٹھ حرفی (اوم نرائنایانا) موجودہ زمانہ بھگوتہ فرقہ کے پیرو تلنگانہ اور مرہٹواڑی میں خال خال نظر آتے ہیں جہاں تک تحقیق ہوئی ہے وہ مذاہب ہند میں اپنے مذہب کی اہمیت کو بھول چکے ہیں ان کے اصولی خیالات اور اعمال کو رامانجیوں اور مادھیوں اور بعد کے بھگتی کے مذاہب نے اختیار کرلیا ہے۔ رامانج نے بھاگوتہ پنچہ راترہ اور ساتوتہ کو اپنے ویدانتا سوتر کے بھاشیہ میں مرادف الفاظ کے معنی میں لیا ہے اسکی شاید یہ وجہ ہو کہ ان کے صرف منتر مختلف ہیں مسائل میں کوئی اختلاف نہیں ہے

مذکورۂ بالا ۱۰۸ آگمہ پنچہ راترہ آگموں کے نام سے مشہور ہیں۔
پادمہ سمہتہ میں ان کے نام درج ہیں۔ لیکن ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے بعض مثلاً اُبھار دواجہ بالکل جدید ہیں اور خود پادمہ سمہتہ سے بھی بہت بعد کا لفظ ہے۔ اس لئے گمان ہوتا ہے کہ ان ۱۰۸ میں سے کچھ ضائع ہوگئی ہوں گی اور ان کی جگہ لینے کے لئے اور تصنیف کردی گئی ہوں گی اس میں شک نہیں کہ ویدانتا دیشکہ چودھویں صدی کا مصنّف لکھتا ہے کہ اس زمانے میں ان ۱۰۸ آگموں میں سے اکثر کا پتا نہیں ہے۔ اور چونکہ ان کو مخفی رکھا جاتا تھا اس لئے دھوکہ اور فریب کے لئے بھی بہت گنجائش تھی۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ پادمہ سمہتہ اور لکشمی تنترہ بہت قدیم ہیں اور ان کے اصول اہل شاکتہ اور شیوہ تعلیم سے رامانج کی وشنوہ تعلیم کی نسبت جس کا اس فصل میں بعد کو ذکر آئے گا بہت قریب ہیں۔ لفظ پنچہ راترہ کی پادمہ سمہتہ میں تشریح کی گئی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ ہے جو باقی پانچوں شاستروں کو تاریک کردیتی ہے اور پانچوں شاستر یہ ہیں۔ شیوہ[1]، یوگیہ[2]، سانکھیہ[3] لوگ، بودھ[4]، آرہتھ[5]۔ جن کے بانی شیو برہما کپلہ بدھ اور آرہتھ ہوئے ہیں۔ یہ اشتقاق عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے پادمہ سمہتہ میں پنچہ راترہ کے چار فرقوں کا بھی ذکر ہے (۱) منتر سدھانتہ جو خدا کی ایک شکل مانتا ہے یہ ایک مورتی ہیں (۲) آگمہ سدھانتہ جو خدا کی چار شکلیں مانتے ہیں (۳) تنترہ سدھانتہ جو خدا کی نو شکلیں مانتے ہیں (تنترہ انترہ سدھانتہ جو تین یا چار سر والی شکل کو معبود مانتے ہیں (ایضاً کیم۔ ۱۔ ۱۰۰ ۸۳) ان چاروں فرقوں میں پادمہ سمہتہ اپنے آپ کو تنترہ سدھانتہ سے منسوب کرتا ہے۔ وشنوہ آگموں کے قدیم مذاہب کے اصولی مسائل کی مندرجہ ذیل اقتباسات میں تشریح کی گئی ہے۔

براہمہ کی خصوصیت رحمت (آنند) ہے (وہ ابتدا (ہے) بے تغیر ہے ہمیشہ غیر ممیز رہتا ہے اپنی ذات کا علم رکھتا ہے بے عیب ہے بعید لطیف ہے۔ مختار ہے حاکم ہے۔ خود روشن اور منور ہے۔ بے داغ ہے لامتناہی ہے اس کو کوئی مٹا نہیں سکتا وہ مطمئن ہے وہ کسی کو نظر نہیں آتا وہ

دنیا کو نشو و نما دے سکتا ہے۔ اس کو کوئی متغیّر نہیں کر سکتا وہ رحمت کے
شعور سے پُر (چد انند) ہے۔ وہ جوہر شعور ہے (چِد روپ) ہے وہ حاضر و
ناظر ہے وہ سب سے بلند مرتبہ ہے وہ ماضی و مستقبل کی قید سے بری ہے وہ
مالک ہے جس کو واسودیو کہتے ہیں وہ تمام موجودات کا منبع و مبدا ہے وہ
ایشور ہے جو کہ بے عیب بلند مرتبہ پرشہ ہوتا ہے وہ ابدی ہے اس میں امواج
نہیں ہیں اس کی ذات میں کسی قسم کا خلل نہیں ہے وہ گنوں سے ماورا ہے
اس میں گن بھی ہیں وہ تمام خواہشوں کے پورا کرنے والا ہے۔"
"اس کی شکل تین اقسام کی بیان کی جاتی ہے کثیف، لطیف اور اعلیٰ
کثیف کو سکلا (منقسم) کہتے ہیں۔ لطیف سکلا نشکلا کہتے ہیں اس کی اعلیٰ
(شکل) کو نشکلا کہتے ہیں۔ اے کنول سے پیدا ہونے والے۔ ہزار سر اور دیگر
اشکال پرماتما کی سکلا نشکلائیں ہیں جس صورت میں پاؤں وغیرہ ہوتے ہیں اور ہلکی
ہوتی ہے، اس کو سکلا نشکلا کہتے ہیں سچ چد انند کی پہلی شکل کو نشکلا کہتے ہیں
(ایضاً ۳۰۔ ۴۰) پرماتما کی دو فطرتیں ہوتی ہیں۔ ایک فطرت پراکرتی ہے اور
دوسری وکرتی۔ پراکرتی ستوہ اور دیگر گنوں کی ترکیب ہے۔ وکرتی پرشہ ہے
جس کو پرماتما کہتے ہیں اس پراکرتی (عورت) میں تین گن ہوتے ہیں جو اس
کے اصل جوہر ہیں۔ اس میں انفرادی وجود قائم ہوتے ہیں اور وہ کل دنیا کو
پیدا کرتی ہے۔ اس کے حکم سے وہ ان تمام چیزوں کو گوارا کرتی ہے (ایضاً ۴۱-۴۳)
لکشمی تنتر میں لکشمی خود کی اور اپنے شوہر کی واضح الفاظ میں تشریح
کرتی ہے۔ پرماتما کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں الم معدوم ہے اور غیر محدود
رحمت کا التذاذ اس کو حاصل ہے لوگ اس کو منہاج یا انجام منہاج یعنی
پرماتما کہتے ہیں اتما وہ ہے جو کچھ کہ الفاظ الیغو سے سمجھ میں آتا ہے۔ وہ
الیغو جس کی فطرت محدود نہیں اس کو پرماتما کہتے ہیں۔ الینو پرماتما اس کو کہتے
ہیں جو ابدی ہے اور جس نے اس تمام متحرک و غیر متحرک عالم کا احاطہ کر رکھا
ہے۔ وہ واسودیو یا رحمت محض اور اس کو کشیہ راجنا خیال کیا جاتا ہے اسکو وشنو نرائن
وشنوہ (یعنی کل) وسوا روپ (جس کی شکل کائنات ہے) کہتے ہیں۔ یہ تمام عالم اسکی

(اہنتہ (انائیت) سے محیط ہے جو شئے اس کی اہنتہ سے محیط نہیں اس کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ ہر جگہ مطمئن (شانت) غیر متغیر (نروکار) ابدی غیر محدود اور قیود زمان و مکان سے آزاد ہے۔ اس کو مہادی بھوتی (غیر محدود شوکت) کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ غیر محدود طور پر چھایا ہوا ہے۔ وہ برہا ہے، وہ مکان بلند و برتر ہے۔ وہ بغیر جوہر کا نور ہے اس میں آب حیات (امرت) کی طرح سے چھ[1] اوصاف ہیں وہ بے موج ہے اور چمکدار ہے۔ وہ ایک ہے۔ اس کا شعور غیر ممیز ہے وہ مطمئن ہے وہ طلوع و غروب سے بری ہے اس کو برہما کہتے ہیں جس کی ذات لاثانی وہ شکتی کا مالک ہے جو اس سے جدا نہیں ہے" (لکشمی تنتر)۔

"مقدس و منزہ واسو دیو شعور کی نوعیت رکھتا ہے اور زمان و مکان وغیرہ سے مقید نہیں ہے۔ وہ پرام برہما ہے۔ جو گنوں سے بری ہے بے داغ ہے۔ رحمت محض ہے۔ ہمیشہ ایک حالت میں رہتا ہے۔ اس میں چھ گن ہیں اس پر ضعیفی اور موت طاری نہیں ہوتی۔ میں اس کی اعلیٰ و ارفع شکتی اہنتہ ابدی اور غیر متغیر ہوں۔ میری فعلیت پیدا کرنے کی خواہش کی نوعیت کی ہے۔ میں خود اپنی قوت سے پیدا کرتی ہوں۔ میری ذات میں ہزاروں قوتیں ہیں۔ ان کے ہزارویں حصّے سے میں پیدا کردیتی ہوں۔ میں دو قسم کے وجود ہو جاتی ہوں۔ اول عالم دوسرے معلوم۔ (چیتیم اور چیتیانی اور ان دونوں کے منور و روشن کرنی والی یہ چیت شکتی ہے۔ سموت جو کہ میری فطرت ہے عالم و معلوم کی حالتوں تک پہنچتی ہے۔ میری سموت کی فطرت خالص آزاد و کامل ہے۔ نیشکر کی رس کی طرح سے یہ یوگ کے ذریعہ سے منجمد ہو جاتی ہے۔ پس موخر الذکر عالم (چیتہ) چیتتوہ (انفرادی جیو کی حالت تک پہنچتا ہے۔ جس طرح ایندھن آگ کے اتصال سے آتشیں ہو جاتا ہے

---

[1] چھ گنوں کو مادے کے تین گنوں سے بالکل علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ یہ چھ حسب ذیل ہیں (۱) گیانہ (۲) بلہ، (۳) ایشوریہ، (۴) دریہ، (۵) شکتی، (۶) تجس یا اوجس اور ان کا بھی ذکر آئے گا۔

اسی طرح چیتیہ سموت کے اتصال چنمیہ (یعنی نور پر شعور ہے) ہو جاتی ہے چیت کی نوعیت غیر ممیز ہوتی ہے جس طرح نیلے اور زرد یا لذت والم کی ہوتی ہے۔ بہت سے آیا دمیوں کے تغیر پیدا کر دینے کی وجہ سے یہ ممیز ہو جاتی ہے۔ خود اس کی قوت سے ایسی بڑی شکل (عالم ظاہر) ایک چھوٹی شئے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ چد روپ جو موضوع و معروض میں ممیز ہوتا ہے وہ بے داغ و اعلیٰ و ارفع ہے اور نہ وہ ذہنی ہوتا ہے اور نہ خارجی ہوتا ہے۔

ایک اور مقام پر لکشمی نہایت صراحت سے تین کلیوں یعنی پرماتما شکتی اور شیو کے باہمی تعلق کو بیان کرتی ہے۔ وہ سائر موجودات کی آتما ہے۔ وہ ان کا ایغو ہے جس کو ہری کہتے ہیں۔ میں سب کی اہنتہ (انانیت) ہوں جو ابدی ہے جس بھاوہ سے بھی واسودیو یعنی ذات قدیم (بھاوت) کا خیال کیا جاتا ہے وہ بھاوہ میں ہی کہلاتی ہوں پس برہما جو ابدی و قدیم مقصد وہے بھاوت بھاوہ کی نوعیت رکھتا ہے۔ بھاوت خدا نرائن ہے۔ میں لکشمی بھاوہ ہوں۔ پس ابدی و قدیم برہما لکشمی نرائن کہلاتا ہے۔ ایغو کا وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ اہنتہ سے محیط ہوتا ہے۔ جس شئے کا وقوف بطور انا یا میں کے ہوتا ہے وہ اہنتہ ہے۔ یہ جان لے کہ مجھ میں اور میرے شوہر میں جو تعلق اور جو عینیت فطرت ہے وہ آدن بھاوہ (غیر منقطع ربط) اور سمن دایہ (قریبی تعلق) کی بنا پر ہے اہنتہ کے بغیر ایغو ناقابل بیان اور ناقابل وقوف ہو جاتا ہے۔ اہنتہ ایغو کے وقوف کے بغیر بے بنیاد (نرادھارہ) اور ناقابل وقوف ہوتی ہے۔ بھاوت بھاوہ جس کا ادراک سمتہ (ترکیب) و یا بستیۃ تحلیل کے طور پر ہو سکتا ہے اس کا تنقل دنیا میں پرو کاش اور اپرو کاش (یعنی وہ جس کا تحقق خارجی طور پر دنیا میں ہو سکتا اور وہ جس کا نہیں ہو سکتا) کے طور پر ہوتا ہے۔ جب برہما بیدار نہیں ہوتا تو وہ اہنتہ یعنی پرمیشوری بھی بیدار نہیں ہوتی اور کل دنیا کو اپنی گود میں لئے رہتی ہے۔ اس کی بیداری جو ہوتی ہے تو وہ سمندر پر طلوع قمر کے مشابہ ہوتی ہے اور یہ بیداری میں

ہوتی ہوں جو نرائنی شکتی اور خواہش پیدائش (سیس رکھشا) کی نوعیت رکھتی ہوں۔ عدم کے دور میں پرماتما کی پلک کی جھپک (نیمشہ) جو کہلاتی ہے وہ بھی میں نرائنی شکتی ہوتی ہوں اور جو شوسوپتا یعنی نیند اسی کہلاتی ہوں۔ ایشوریہ جو نہ ہلاک ہو سکتا ہے اور نہ محدود ہے وہ مجھ سیس رکھشا میں پرورش پاتا ہے جو خدا یعنی لکشمی کے شوہر سے طلوع کرتا ہے۔ وہ اعلیٰ وارفع برہما شعور ہے۔ وہ سب کو دیکھتا ہے وہ بے عیب ہے۔ اہنتہ بھی شعور کی قسم سے ہے یہ ہر شئے کو مانتی اور ہر شئے کو دیکھتی ہے۔ ہم دونوں یعنی برہما اور میری اعلیٰ شکل شعور کی نوعیت کی ہوتی ہے۔ باقی ایشوریہ اور دریا جنانہ کے ابدی اوصاف (دہرمہ) ہیں۔ داخلی صورت کو جنان روپ کہتے ہیں۔ اس کی شکل بلور کی روشنی کی ہوتی ہے۔... میری پائدار و ابدی ایشوریہ جب کہ میں نرائن سے اٹھتی ہوں کو عالم و فاضل لوگ تتوہ شاستروں میں اچھا (خواہش) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ میں چونکہ عالم کی پراکرتی (جوہر) ہوں اس لئے مجھے شکتی کہتے ہیں۔ جب میں پیدا کرتی ہوں تو میری بے کوشی کو بلہ کہتے ہیں نیز میرے تمام عالم مخلوق پر محیط ہونے کو بھی بلہ کہتے ہیں میں اگرچہ ہمیشہ پراکرتی ہوتی ہوں لیکن میرا تغیر سے بری ہونا دریا کہلاتا ہے۔ دودھ سے جب دہی بن جاتا ہے تو دودھ کی فطرت بدل جاتی ہے۔ لیکن جب میں کائنات ظاہر کی شکل میں منتقل ہوتی ہوں تو اس قسم کا تغیر مجھ میں پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے تتوہ (حقیقت) کے جاننے والے دریا کو عدم تغیر خیال کرتے ہیں۔ دریا جس کو (بعض لوگ) دکرم بھی کہتے ہیں ایشوریہ کا جزو خیال کیا جاتا ہے ہر قسم کے امور کو انجام دینے میں میری آزادی و خود مختاری کو تجس کہا جاتا ہے اس تتوہ کو جاننے والے چٹا گن کہتے ہیں۔ تجس کی بعض لوگ یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ دوسروں کو شکست دینے کی قوت ہے۔ بعض تتوہ کے ماننے والے اس کو ایشوریہ کا جزو کہتے ہیں۔ ان پانچوں گنوں کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ (پہلے گن، جنانہ سے نکلے ہیں) چھوٹی گن میں یعنی جنانہ اور باقی میرا جسم ہیں (ایضاً دوم ۱۲-۱۵) نرائن یعنی خدا زندہ جاوید پرماتما ہے۔ یہ ہمیشہ جنانہ بلہ ایشوریہ دریا شکتی اور

او جس کا بحر بے پایاں رہتا ہے۔ اس کی کوئی ابتدا نہیں اور نہ وہ زمان و مکان و صورت سے محدود ہے۔ اس میں اس کی اعلیٰ و ارفع بیوی ہوں، ہمیشہ چھیوں گنوں سے چمکتی رہتی ہوں میں وہ شکتی (دیوی قوت) ہوں جو تمام معلولات و نتائج کو پیدا کرتی ہے اور ابدی و قدیم ہے جس کو اہنبہ کہتے ہیں میری فطرت (سوروپ، سموت (شعور) خالص آزاد اور کامل ہے۔ تمام جیو مجھ سے قایم ہیں۔ تمام مجھ میں موجود ہیں میں اپنے اختیار سے کل دنیا کو آتما پر بہ حیثیت جو ہر اصلی کے ظاہر کرتی ہوں۔ مجھ میں دنیا کا اس طرح سے عکس پڑتا ہے جس طرح سے کہ پانی میں پرندوں کا۔ اپنے اختیار سے اور کسی خارجی مدد کے بغیر میں ظاہر کرنا شروع کرتی ہوں میں جو کہ اعمال خمسہ کی بانی و باعث ہوں۔ ان کے ظہور کا باعث میں ہوں جس کو چیت شکتی کہتے ہیں میری مختصر شکل (یعنی جیو آتما) خالص آزاد و غیر ممیز شعور ہے۔ مجھ میں دنیا اس طرح چمکتی ہے جس طرح پہاڑ آئینہ میں چمکتا ہے۔ وہ (جیو) ہیرے کے مانند ہر جگہ چمکتا ہے۔ اس کی خصوصیت چیت اینہ جس میں سورج کی سی چمک پائی جاتی ہے۔ اس سے جیو چمکتا ہے اور جس قسم کی روشنی سے اس کا جی چاہتا ہے چمکتا ہے۔ جیو بھی ہمیشہ پانچوں فعل انجام دیتا ہے اس کا فعل زرد نیلی وغیرہ (ممیز چیزوں) میں ہوتا ہے جس کو حکیم خلقت کہتے ہیں اس کو اشیاء سے لگاؤ ہوتا ہے۔ اس لگاؤ کو بقا (سہتی یٹی) کہتے ہیں۔ اس کے ایک شئے کو اس لئے چھوڑ دینے کو کہ اس کے دل میں دوسری شے کے پکڑنے کی خواہش ہوتی ہے، وہ لوگ جو تتوہ شاستروں کو جانتے ہیں ہلاکت کہتے ہیں اس کا دل میں جمع رہنا ترو بھاوہ ہے اس کا محو ہو جانا انو گرہ ہے۔ اس کی خصوصیت لینا اور لذت اندوز ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ جس چیز سے لذت اندوز ہوتا ہے اس کو آگ کی طرح سے تباہ و برباد کر دیتا ہے۔ جیو ہمیشہ میری روشنی سے[1] تھوڑا تھوڑا کر کے مستفید ہوا کرتا ہے

[1] یعنی شعوری زندگی کا ہر فعل میری قوت کا مظہر ہوتا ہے۔

بعد کے وشنو مذاہب یعنی وشی شٹ ادویتہ اور دویتہ ویدانتہ اگرچہ بڑی حد تک پنچہ راترہ آگمہ پر مبنی ہیں لیکن ان میں لکشمی جو کائنات کا حقیقت میں بہت بڑا عامل جزو ہے، اپنے درجہ سے گر کر تاریکی میں جا پڑتی ہے۔ ایک فرقہ لکشمی کو اس رحمت کے متعلق جو مکش کا باعث ہوتی ہے ایک واسطہ سمجھتا ہے اور دوسرے کے یہاں وہ اچاریہ سے بھی کمتر درجہ کی ہو جاتی ہے قدیم زمانے کے پنچہ راترہ آگموں سے وشنوہ فرقہ کے بجائے ان کے حریف شیوہ فرقہ کے لوگ زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ دوسرے امر کے متعلق موجودہ زمانہ کے ویشنوہ[1] آگمہ کو بھی چھوڑ بیٹھے ہیں۔ انفرادی روح جس کو کشتہ رجنہ کہتے ہیں اور پرماتما کا تعلق ادویتہ کے استدلال کے اس قدر قریب ہے کہ جدید وشی شٹ ادویتی دویتی جو اس کتاب کو مستند مانتے ہیں ان کے لئے یہ مشکل قابل قبول ہو سکتا ہے شروتی میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ پرہ اور کشتیہ رجنا کی آتما ایک ہے۔ کشتیہ رجنا کے محدود ہونے کی یہ وجہ بیان کی جاتی ہے کہ اجسام میں فرق ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ہی صورت کو اگر بہت سے آئینوں میں دیکھا جائے تو وہ متعدد نظر آتی ہے۔ کشتیہ (یعنی جسم) پانچ کثیف عناصر[2] کا بنا ہوتا ہے اس میں جیو کو قائم کر دیا جاتا ہے عقلمند سری[3] (دیوتا) اپنے حکمت و فراست کی آنکھوں سے اس کو پہچانتے ہیں کہ وہ کشتیہ رجنہ اعلیٰ و ارفع ہے اور اس تک بدھی نہیں پہنچ سکتی۔ اس کو کوئی مس نہیں کر سکتا وہ تمام مظاہر سے ماورا ہوتی ہے اور اعلیٰ و ارفع وشنو سے پرے ہے (ایضاً) جس طرح آسمان پانی کے ساتھ حرکت کرتا ہے بالکل ایسا ہی ہے

---

[1] سپندہ پردی پیکا کے اقتباسات کا تتو ترمیم کے اقتباسات کا مقابلہ کرو۔

[2] (۱) عناصر کثیف (۲) عناصر لطیف (۳) جناں ودیاں (۴) کرم اندریاں (۵) انتہ کرینہ۔

[3] ویشنو کی روایات کے بموجب سری ایسے موجود ہوتے ہیں جن کی کبھی حد نہیں ہوتی۔

حال پرہ اور جیو کا ہے۔
جدید وشی شت ادویتہ کا مسلک انتخابیت ہے اس میں رامانج کا ویدانتہ کا فلسفہ اور آگمہ کے نظریات کائنات و اعمال ملے ہوئے ہیں۔ خود رامانج جو اس فرقہ کا سب سے بڑا اچاریہ ہے اور گو وہ پنچہ راترہ کی کتابوں کے صحیح اور مذہب کے مطابق ہونے کا بہت زور شور سے مدعی ہے۔ مگر وہ صرف ویدانتہ کے فلسفہ اور تعلیم کی شرح کرتا ہے لیکن اس کے متبعین اس کے فلسفہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور آگمہ کے خیالات و اعمال کو زیادہ وقعت دینے لگتے ہیں۔ موجودہ زمانہ کا وشی شت ادویتہ کا جو مذہب ہے اس کو پلے لوکاچاریہ کے تتو تریم میں جو سایہ کے زمانہ کی ایک نال کی کتاب ہے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو سری ویشنو بہت پڑھتے ہیں جو جنوبی ہند میں اکثر مقامات پر ہیں تتو تریم تین اصول کی تشریح کرتا ہے۔ (۱) ایشور (۲) چیت (۳) اچیت۔ چیت آتما ہے آتما (وجود) جسم آلات حس منس پران بدھی سے مختلف ہے جن میں ہے ہر ایک اپنے ماقبل سے برتر و بہتر ہے آتما شاعر پر رحمت ابدی بہت چھوٹی ناقابل اور اک ناقابل تعقل ناقابل تقسیم غیر متغیر اور مرکز علم ہوتی ہے۔ اس کو صرف ایشور پیدا کرتا ہے۔ وہی اس کو تھامے رہتا ہے۔ وہی اس کے آغاز و انجام کا فیصل کرتا ہے (تتو تریم ۱۔ ۳۔ ۴) اس کا قد و قامت ذرہ کے مساوی ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ علم و رحمت ایک جگہ جمع ہیں۔ اس کی جسامت تراسریثو (ذرہ) کی برابر ہے اور یہ ہزاروں کرنوں سے منور رہتا ہے (وشوک سینہ سمہتہ) چیت انو ہے ایشور وبھو (غیر محدود) ہے اور اس لئے دونوں کے مابین ایک عظیم الشان اور ابدی فرق ہے۔ انسان کی روح اس کے قلب میں رہتی ہے۔ وہ عالم ہوتی ہے لہذا فاعل و لذت اندوز ہوتی ہے۔ اگر وہ محض علم ہوتی تو ہم یہ نہ کہتے کہ میں جانتا ہوں بلکہ یہ کہتے کہ میں علم ہوں۔ (ایضاً ایکم ۲۷۔ ۲۸) روح اور شعور کے مابین جو یہ ملاپ اور کیفیت کا سا تعلق ہے یہی وشی شت ادویتہ کو سانکھیہ اور ادویتہ سے

ممتاز کرتا ہے اور اس کو وشٹی سشٹیکیہ اور نیایے سے قریب تر کر دیتا ہے۔ یہ مذہب آخر الذکر دو مذہبوں کی طرح سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ آتما فاعل اور لذت اندوز ہوتی ہے۔ انفرادی روحیں تین قسم کی ہوتی ہیں۔ بُدھ مکتہ اور نیتہ یعنی (۱) وہ جو مقید رہتی ہے (۲) جن کی نجات ہو جاتی ہے (۳) جو کبھی مقید نہیں ہوتیں (ایضاً ۱-۴۲)

اچیت غیر شاعر ہوتا اور وکارہ (مظہریت) کا مرکز ہوتا ہے۔ یہ تین قسم کا ہوتا ہے۔ شدھا ستوہ (خالص ستوہ) مشرہ ستوہ (ملا ہوا ستوہ) اور ستوہ شنیہ (بے ستوہ)۔ شدھا ستوہ مادہ کی ایک لطیف شکل ہے۔ خالص ستوہ وہ ہے جس میں تمس اور رجس کی آمیزش نہیں ہوتی۔ یہ ابدی اور علم و رحمت کی پیدا کرنے والی ہوتی ہیں۔ ان میں کرم سے تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ خدا کے حکم سے تغیر واقع ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی رتبوں میناروں، بالاخانوں اور محلات وغیرہ میں متغیر ہوتے ہیں جن میں بے حد چمک ہوتی ہے اور ان کا نہ تو وہ لوگ اندازہ کر سکتے ہیں جو ہمیشہ کے لئے ناجی و رستگار ہیں اور نہ خود ایشور اندازہ کر سکتا ہے مادہ کی اس حالت کو بعض لوگ تو غیر شاعر کہتے ہیں اور بعض شاعر ہیں۔ اگرچہ مادے کی اس نہایت ہی لطیف شکل کو بعض لوگ باشعور کہتے ہیں، لیکن اس کو علم اور انسانی روح سے علٰحدہ سمجھنا چاہیئے۔ مشرہ ستوہ چیت کی وہ نوع ہے جو ستوہ رجس اور تمس کی مرکب ہوتی ہے اور جو ان روحوں کے علم و رحمت کی تباہی کا موجب ہوتی ہے جو مقید ہوتی ہیں۔ یہ غلط علم کا باعث ہوتی ہے۔ ابدی اور قدیم ہوتی ہے ایشور کی دلچسپی کا سامان مہیا کرتی ہے اور زمان و مکان کے فرق سے مشابہ اور غیر مشابہ اشکال میں نشو و نما پاتی ہے اور اس کو پراکرتی اودیہ اور مایا کہتے ہیں۔ پراکرتی اس کو اسلئے کہتے ہیں کہ تغیرات کا باعث ہوتی ہے اودیہ اسکو اسلئے کہتے ہیں کہ یہ علم کو تباہ کرتی ہے اور مایہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں حیرت انگیز تخلیقی قوت ہوتی ہے (ایضاً دوم ۹-۱۰)

ستوہ شنیہ زمانہ ہے۔ یہ مادہ اشیا اور پراکرتی کے ارتقا کا باعث ہوتا ہے۔ خود یہ کلا کاشتہا (زمانے کے چھوٹے وقفوں) میں متغیر ہوتا ہے

یہ قدیم ہے اور ایشور کی تفریح کا باعث اور اس کا جسم ہے۔ اچیت کی دو
اور قسمیں ہیں (۱) جو ایشور اور آتما کے تجربہ کے لئے موزوں ہیں اس کو
بھوگیہ کہتے ہیں (۲) وہ جو ایشور اور آتما کی تفریح کا میدان اور وسیلہ ہوتی
ہیں۔ جو تجربہ کے لئے موزوں ہوتی ہیں (بھوگیہ) وہ اشیاء ہوتی ہیں۔ ذرائع
التذاذ اعضا ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ وغیرہ اور میدان التذاذ مقامات اربعہ
اور کل اجسام ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اچیت یعنی حد سے زیادہ لطیف مادہ
نیچے سے محدود اور ارد گرد اور اوپر سے غیر محدود ہوتا ہے درمیانی
اچیت (معمولی مادہ) اوپر سے محدود مگر ارد گرد اور نیچے سے غیر محدود
ہوتا ہے۔ زمانہ جو سب سے آخری اچیت ہے وہ ہر جگہ یکساں ہے۔
پرم پد (یعنی ایشور کی منزل گہ عالی) میں زمانہ ابدی ہے۔ اور یہاں
(یعنی اس عالم ظاہر میں) انیتیہ یعنی محدود ہے (ایضاً ۴۲ - ۴۸)۔
زمان ابدی کو اکھنڈہ (جو چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم نہیں ہوتا)
یعنی غیر محدود مدت کہتے ہیں۔ اس کو شعوری حالتوں کی روانی ممیز نہیں
کرتی۔ زمان محدود یعنی کھنڈہ ہے۔ یہ وقفات پر مشتمل ہوتا ہے جو سیکنڈوں
منٹوں وغیرہ پر منقسم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کو زمان اور غیر زمان کہتے ہیں [illegible]
ایشور یعنی اصول ثالث ہر قسم کے شر کے مخالف ہوتا ہے وہ غیر محدود
ہے۔ بذات خود روشن ہے۔ پُر رحمت ہے لاتعداد مقدس اوصاف کی روشنی سے
منور ہے مثلاً جنانہ شکتی وغیرہ کی۔ وہ خلق عالم کا باعث ہے۔ وہ عالموں
کی بقا اور ہلاکت کا باعث ہے وہ تین قسم کے آدمیوں کا ملجیٰ و ماویٰ ہے۔
(۱) مصیبت زدہ (۲) عاجز (۳) حکیم و دانا۔ (بھگوت گیتا ہفتم ۱۶)
وہ چار قسم کے پھل دیتا ہے (۱) نیکی (۲) مال و اسباب (۳) محبت (۴)
نجات۔ اس کی شکل کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ لکشمی نیلا اور بھومی کا شوہر
ہے۔ لکشمی اور باقی دو دیویاں ہیں جن سے تین شکتیوں کا اظہار ہوتا ہے (۱) علم
(۲) عمل (۳) جمود۔ جن مقدس اوصاف کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے وہ
حسب ذیل ہیں۔ حکمت، قوت، تحمل، رحم، محبت، فعلیت، حق پسندی، مودت،

نرمی اور رسائی (ایضاً سوئم - ۱۰)

اُس کی صورت اعلیٰ اور تمام صورتوں (مثل آنند مایا) سے اعلیٰ وارفع ہوتی ہے۔ اس میں صرف ایسے اوصاف ہیں جو اس کی شان کے شایاں ہیں وہ ابدی ہے واحد ہے شدہ ستوہ کا بنا ہوا ہے۔ اجسام انسان کی طرح سے حکمت کا مخالف نہیں اپنی فطرت کو روشن و منور رکھتا ہے جس کی مثل ایسی ہے جیسے یاقوت کے پیالہ میں سونا ہو وہ اپنے اوصاف حسنہ مثلاً لطافت وغیرہ کا خزانہ ہے اس میں غیر محدود چمک ہے جس پر جوگیوں کے لئے غور کرنا موزوں و مناسب ہے۔ وہ تمام موجودات کو منور و روشن کرتا ہے وہ تمام لذتوں اور طمانینتوں کا خالق ہے۔ وہ تمام آزاد و ناجی وجودوں کو خوشنما اور عمدہ نظر آتا ہے۔ وہ سب کی مصیبتیں اس طرح سے دور کرتا ہے جس طرح کنول کا تالا پیاس بجھاتا ہے۔ وہ تمام اوتاروں کا مخزن و منبع ہے۔ وہ سب کی حفاظت کرتا ہے۔ وہ سب کی اصل ہے۔ اور آلات وزیورات سے آراستہ ہے" (ایضاً سوئم - ۴۰) آلات وزیورات ربانی اوصاف کے مختلف علامات ہیں جن کو اس کی صورت میں جسمی طور پر موجودہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے دیوتاؤں میں وشنو کی حالت بہت ہی متغیر رہی ہے ویدکے قدیم ترین زمانے میں وہ سب سے بڑا معبود خیال کیا جاتا تھا۔ اس کو آسمان پر جگہ دی گئی تھی اور معبودوں کی صف میں وہ سب سے آخری تھا۔ قربانی ونذر کا ایک حصہ اس کو بھی ملتا تھا۔ وہ اندر کا دوست اور دنیا کا سنبھالنے والا تھا، براہمنوں کے زمانہ میں وہ خود قربانی بن گیا، اس کو اعلیٰ پرشہ بنایا جس کو معبود قربان گاہ پر ذبح کرتے تھے۔ نرکتا نے اس کو سورج کہہ کر اس کی توجیہ کرنی چاہی تھی۔ ابتدائی آگموں میں وہ پرام برہما بن گیا اور اس کے کائناتی فرائض اس کی دیوی لکشمی انجام دینے لگی۔ آخر کار پرانوں کے اندر موجودہ ہندوستان کے عام تخیل میں وہ تثلیث کا رکن ثانی ہے۔ اس کے متعلق خیال ہے کہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنی مسہری پر آرام کرتا ہے۔ اس کی تین بیویاں یعنی شری بھو اور نیلا اس کی خدمت کرتی ہیں

بستر اس کا دودھ کے سمندر پر ہے جو تمام مکان میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ دنیوی معاملات میں اوتار کی حیثیت سے مداخلت کرتا ہے۔ اور صرف اس وقت مداخلت کرتا ہے جب اس کا رفیق بیٹا برہما اس کی امداد کا طالب ہوتا ہے شالک رام تیسرے حیوانیاتی دور کا ایک متحجر گھونگھا اس کی محبوب تفرجگاہ ہے۔ اس کو اس کے پرستار اپنے گھروں میں نہایت عزت کے ساتھ رکھتے ہیں۔ اور موجودہ زمانے کا وشنو پرشہ سکتہ کا منتر پڑھتا ہوا، اپنے داخل جسم سے گناہ کے جراثیم دور کرنے کے لئے اس پانی کو پیتا ہے جس میں یہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔

فصلِ چہارم

وشیشیکہ اور نیائے

یہ مذاہب تعریف وقیاس کے منطقی اعمال پر مبنی تھے۔ اعتقاداً یہ سخت غیر موحد ہیں۔ حتیٰ کہ سانکھیہ تک کو اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر پرشہ دیگر باشعور ذوات سے قطعاً علیحدہ ہوتی ہے۔ مگر پھر بھی بدھی سے نیچے تک تمام غیر شاعر اجسام کو ایک شے کے تدریجی تحولات مانتے ہیں جو مادہ ہے لیکن یہ

مذہب ایک جوہر کو دوسرے جوہر کا ہرگز نتیجہ نہیں کہتے۔ یہ اشیاء کو جنس و نوع میں تقسیم کرتے ہیں انھیں علامات کے ذریعے سے ان کی تعریف کرتے ہیں لیکن اسی وجہ سے قدیم کے تمسخر انگیز سراب کی طرف متوجہ ہو جانے سے انکار کرتے ہیں جس سے خود ہمارے زمانے میں اس قدر برا فلسفہ مابعد الطبیعیات اور اس سے بھی بدتر طبیعیات وغیرہ پیدا ہوئے ہیں ویشیشکا کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے کناڈہ کے سوتر ہیں اور نیائے کی قدیم ترین کتاب جو ہم تک پہنچی ہے وہ گوتم کے سوتر ہیں اور یہ بدھ کے زمانے سے کچھ زیادہ بعد کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ویشیشکا اور نیائے کا فلسفہ جو سانکھیہ اور یوگ اور ویدانت کے فلسفے کا قدیم حریف ہے اس سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ پرشستہ پادہ جو پہلی صدی عیسوی سے کچھ بعد کا آدمی نہیں اس نے کناڈہ کے سوتروں پر بھاشیہ لکھی ہے۔ یہ بھاشیہ محض تنقید نہیں ہے بلکہ اس میں ویشیشکا کے فلسفے کو از سر نو بیان کیا ہے اور حسب موقعہ اضافے بھی کئے ہیں اور جہاں مناسب معلوم ہوا ہے وہاں کناڈہ کے لفظوں سے بھی کام لیا گیا ہے واتسیاینہ نیائے کے سوتروں کا سب سے پہلا شارح ہے اور وہ اپنی صدی مسیحی سے کچھ پہلے کا آدمی ہے آخری زمانے میں ویشیشکا اور نیائے مذہب بہت مخلوط ہو گئے اسی وجہ سے ترکہ (منطق) کی جدید کتابوں میں یہ بتانا مشکل ہے کہ کس قدر حصہ ویشیشکا کا ہے اور کس قدر نیائے کا ہے۔ اسی طرح سے سانکھیہ اور یوگ ایک ہیں اور موجودہ زمانے میں ویدانتہ اور آگمہ ایک ہو گئے ہیں جس کی وجہ سے ہر فلسفیانہ تصور کی ترقی کا تاریخی حال بیان کرنا بہت ہی مشکل ہو گیا ہے۔

(۱) ویشیشکا

ویشیشکا فلاسفہ پدارتھوں کو چھ میں تقسیم کرتے ہیں۔ پدارتھ کے معنی لغوی اعتبار سے کسی لفظ کے معنی کے ہیں یعنی اس شئے کے ہیں جو کسی لفظ کے مطابق ہوتی ہے اور جس کا ترجمہ کلی کیا جاتا ہے بلکہ یوں کہو کہ

یہ اساسی اور عام تعقل ہوتا ہے جس کے تحت وہ چیزیں جمع ہو سکتی ہیں جو الفاظ کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں قدیم وشیشکہ کے نزدیک یہ چھ ہیں (۱) جوہر (درویا) (۲) عرض یا وصف (گن) (۳) عمل (کرم) (۴) سامانیہ یعنی وہ نسبت جو ایک شئے کو اپنی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (۵) وشیشہ (فصل) (۶) سموایہ (ہموجودیت) (وشیشیکہ سوتر ۱-۴) کناڈہ لفظ ارتھ کو پہلے تین کے ساتھ محدود کرتا ہے (وشیشکہ سوتر ۱۴-۲) اور پراشستہ پادہ اوروں کو بھی اس میں داخل کرتا ہے بعد کے زمانے میں اس فہرست میں ایک اور کلی ابھاوہ (عدم) کا اضافہ کیا گیا اور اس طرح سے پدارتھوں کی مجموعی تعداد اس زمانے میں سات مانی جاتی ہے۔

جوہر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اعراض و اعمال کے لئے بنیاد کا کام دیتا ہے اور ایک ہم وجود علت ہوتا ہے۔ (ایضاً یکم ۱-۱۵) اوصاف مثلاً وغیرہ اور اعمال مثلاً امتداد وغیرہ آپ ہی آپ ہی نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کو اپنی بنیاد کے طور پر ایک جوہر کی ضرورت ہوتی ہے جوہر نہ تو اپنی علت سے فنا ہوتا ہے اور نہ اپنے معلول سے (ایضاً یکم ۱-۱۲) مثلاً سوت کا جب کپڑا بن جاتا ہے تو اس کے تار فنا نہیں ہو جاتے بلکہ کپڑے کے ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اعراض دونوں طرح سے فنا ہو سکتے ہیں (ایضاً یکم ۱-۱۲) جب ایک ذائقہ چند دیگر ذائقوں سے ملکر مرکب ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنی انفرادیت کو زائل کر دیتا ہے عمل اپنے اثر سے باطل ہو جاتا ہے (ایضاً یکم-۱-۱۴) مثلاً کمان کا تناؤ اس کے بعد زائل ہو جاتا ہے جب یہ تیر کو پھینک چکتی ہے عرض کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر ہوتا ہے خود اس میں وصف نہیں ہوتے اور یہ کسی کی علت نہیں ہوتا یعنی اتصالات و انفصالات کا موجب نہیں ہوتا (ایضاً یکم-۱-۱۶) عمل کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک جوہر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ یہ اوصاف و اعراض سے معرا ہوتا ہے اور اتصالات و انفصالات کا واحد سبب ہوتا ہے (ایضاً یکم-۱-۱۷-۲۰) کناڈہ سامانیہ (جنس کی نوعیت) وشیشہ

(نوع کی نوعیت) اور سموایہ (ہموجودیت) سے بھی بحث کرتی ہے اگرچہ ان کو یہ کلیات میں داخل نہیں کرتی کیونکہ یہ معروضات اوراک (ارتھ) نہیں ہیں۔ عمومیت و مخصوصیت یا اپیکشم یعنی تعقلی ہوتی ہیں (ایضاً یحم ۲-۳) جنس اعلیٰ یعنی وہ جنس جو کسی اور جنس کی نوع نہیں ہوتی وہ بہاوہ (یعنی وجود) ہے کیونکہ یہ سب سے وسیع تعقل ہے (ایضاً یحم ۲-۴) جوہریت (دروتیوہ) عرضیت (گنتوہ) عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی۔ اور اسی طرح سے انتہائی انواع (ذرات وغیرہ) کے سوا باقی تمام عام بھی ہوتی ہیں اور خاص بھی (ایضاً یحم ۲-۵-۶) بعد کے وشیشکہ فلسفہ میں لفظ وشیشہ (فصل) اس کے لئے مخصوص کر لیا گیا ہے جس کو یہاں انتیہ وشیشہ یعنی نوع آخر کہا گیا ہے اسی کی تفصیلی بحث کی بنا پر اس گروہ کا نام وشیشکہ پڑ گیا ہے۔

پرشستہ پاوہ کے نزدیک آخری پدارتھ ہموجودیت (سموایہ) ہے کناڈہ میں ہموجودیت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم علت و معلول کا اس طرح پر ذکر کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے اندر ہوتا ہے (ایضاً ہفتم ۲-۲۶) پرشستہ پاوہ سموایہ پر پوری طرح سے بحث کرتا ہے یہ ان چیزوں کا رشتہ ارتباط ہے اور جن کو ایک دوسرے سے بنیاد و لوازم کا تعلق ہے جو یہاں وقوف کا باعث ہوتا ہے وہ سموایہ ہے کہیں تاگوں کے وقوف میں کپڑا ہوتا ہے۔ کہیں گھانس کے وقوف میں وہ چٹائی مراد ہوتی ہے جو اس سے بنی گئی ہے۔ کہیں دروویہ میں دورویہ گن اور کرم کا وقوف ہوتا ہے۔ کہیں دورویہ گن اور کرم میں ست کا وقوف ہوتا ہے کہیں دورویہ (جوہر) میں دروتیم (جوہریت) ہوتی ہے۔ کہیں گن (عرض) یا وصف میں گن ایتوم (عرضیت) ہوتی ہے۔ کہیں کرم (عمل) میں کرم ایتوم (عملیت) ہوتی ہے۔ کہیں ابدی ذرات میں اصل انواع (انتیہ وشیشہ) ہوتے ہیں۔ ان سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان جوڑوں میں باہم ایک دوسرے سے کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہے۔ یہ نسبت کم یوگہ (اس قسم کا اتصال تو نہیں ہے جیسا کہ دودھ اور اس برتن کے مابین ہوتا ہے

جس میں کہ یہ ہوتا ہے) تو نہیں ہے (وشیشکہ درشن مطبوعہ بمبئی ص ۶۰)
ان پدارتھوں میں سے پہلے تین یعنی درویہ گن اور کرم میں ستا ہوتا ہے۔
ستا کی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر ہم درویہ گن اور
کرم کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ موجود ہیں یعنی ستا ایسی شے ہوتی ہے جو جوہر
عرض و عمل تینوں سے مختلف ہوتی ہے (ایضاً یکم ۲-۷-۸) وجود ایک ہے
کیونکہ ہونا (اشیاء کی) کوئی خاص علامت نہیں ہوتی نہ اس میں خود اپنی
کوئی خاص شان ہوتی ہے۔ (ایضاً یکم ۲-۱۷) "وجود بلا کسی سبب کے
ہوتا ہے اور قدیم ہے۔" (ایضاً چہارم ۱-۱) پس وشیشکہ کا ستا ایک عام
تعقل ہے اور درویہ گن اور کرم سے علیحدہ شے ہے۔ اس لئے یہ کوئی عین
نہیں یعنی کوئی ایسی حقیقت نہیں ہے جو منظر کی تہ میں سانکھیہ کی پراکرتی کے
طور پر پنہاں ہو۔ پرشستہ پادہ کہتا ہے کہ باقی تین پدارتھ سامانیہ وشیشہ
اور سموایہ میں سوا اسم ستوہ کی خصوصیت ہوتی ہے جس کے متعلق ادیانہ
یہ کہتا ہے کہ یہ بغیر ستا کے ہوتے ہیں (پرشستہ پادہ بہاشہ صفحہ
۳۰)

ان میں سے پہلے پدارتھ کو جوہر کہا جاتا ہے۔ اصلی جوہروں کا کوئی
سبب نہیں ہوتا اور یہ قدیم ہوتے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہوتے انو اور وبھو محیطی
اور ذراتی ذرہ کا تصور قابل تقسیم ہونے کے خیال سے ماخوذ ہے یا جیسا کہ اسکو ادے یادو یادی
پرسنگہ کہا جاتا ہے جس کے معنی اجزائے ترکیبی اور مرکب کی نسبت کے ہیں۔ مادے
کی تقسیم ہونے کی قابلیت کہیں نہ کہیں تو ختم ہوگی اگر ایسا نہیں تو جسامت کے اعتبار
کوہ میرو اور رائی کے دانے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں لاتعداد اجزا سے
بنے ہوں گے۔ تراسرینو کے برابر ذرہ جو سورج کی کرن میں اڑتا ہوا ذرہ ہوتا ہے
اس کے اندر تین دویانوکہ یعنی دوہرے ذرے ہوتے ہیں۔ اور ہر دویانوکہ دو
پرمانس یا ذروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ذری جوہر پانچ قسم کے ہوتے ہیں۔
مٹی پانی ہوا آگ اور منس چار محیطی جوہر ہوتے مکان زمان اکاس آتما۔
ان نو اصلی جوہروں میں سب سے اہم آتما ہے۔ کیونکہ یہ ایک ذریعہ ہے

تمام جوہروں کا وقوف ہوتا ہے۔

جسمی اشیا سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں۔ ان کے عام وقوف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ کسی ایسے جوہر کا بھی وجود ہے جسکو ان کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ دلیل صحیح نہیں کہ وقوف جسم یا ... کی کیفیت ہوتی ہے۔ کیونکہ جسم کے اسباب غیر شاعر ہوتے ہیں، اور ان کے نتائج شاعر (یعنی وقوف) (ایضاً سوتر ۱-۵) جو وقوف " میں " کی صورت میں ہوتا ہے۔ وہ تمام وقوفوں سے قطعاً مختلف ہوتا ہے اس لیئے روح کے وجود کے ثابت کرنے کے لیئے کسی آسمانی شہادت کی ضرورت نہیں (ایضاً سوتر ۲-۹۰) اس کے برعکس ایغو کا وقوف ایسی شئے کا فوری وجدان ہے جو جسم سے علیحدہ ہے کیونکہ اس کا اطلاق روح پر ہوتا ہے جو اپنے علاوہ اور کسی شئے پر غور نہیں کرتی۔ (ایضاً سوتر ۲-۱۴)۔

آتما کے وجود کو ثابت کرنے کے لیئے آسمانی کتابوں کی شہادت کو نظر انداز کرنا ویدانتہ کی براہ راست مخالفت ہے۔ کیونکہ یہ ان کی شہادت کو تسلیم کرتی ہے۔ اب خواہ یہ مافوق الحس ذوات کی شہادت ہو یا ایسے معلمین کی (جن) کو آتما کے وجود کا ایسا تجربہ ہو چکا ہے جس کو معمولی لوگ حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ ویدانتہ عام آتما کے وجود کی مدعی ہے جس کا ہم کو معمولی طور پر شعور سے تجربہ نہیں ہوتا یہ بات کہ " میں ہوں " اس کو تو ہر شخص تسلیم کرے گا مگر ویدانتہ کا اساسی استدلال یہ ہے کہ جو کچھ کہ میں اب ہوں میں اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہوں۔ اور یہ اس وقت تک محض اعتقادی بات رہے گی جب تک کہ اس بڑے انا کا واقعی طور پر تجربہ نہو گا اس لیئے سانکھیہ اور وشیشکہ جو فی الحقیقت معقولی ہیں وہ مذاہب انفرادیت بن جانے پر مجبور ہیں۔

روح کئی قسم کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص کا تجربہ دوسرے شخص سے مختلف ہوتا ہے (ایضاً سوتر ۲-۲۱) علاوہ بریں انسان اپنی روح کی فعلیت و عدم فعلیت سے دوسروں کے اندر روحوں کے موجود ہونے کے متعلق اندازہ لگا سکتا ہے (ایضاً سوتر ۱-۹) چنانچہ شنکر مشرہ وشیشکہ سوتر کا ایک شارح کہتا ہے کہ " فعلیت و عدم فعلیت جو خواہش اور نفرت سے پیدا ہوتی ہیں وہ کوشش کی

اعمال

(دو) قسمیں ہیں۔ ان سے وہ جسمانی افعال پیدا ہوتے ہیں جن کو عضلاتی اعمال کہا جاتا ہے اور جن کا مقصود لذت کا حصول یا الم کا دفعیہ ہوتا ہے اس لیے جب ہم (اپنے جسم کے علاوہ) کسی جسم میں عضلاتی اعمل کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو اس عضلاتی عمل کے لیئے ایک روح کے موجود ہونے کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے۔ یہ کوشش کی بناپر عالم وجود میں آتا ہے اور یہ اسی طرح سے عضلاتی عمل ہے جس طرح کہ ہمارے عضلاتی اعمال ہوتے ہیں۔ اور کوشش کسی نہ کسی روح سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایسی ہی کوشش ہے جیسی کہ ہماری کوشش ہوتی ہے۔ جسم میں روح کی موجودگی کی علامات حسب ذیل ہیں تنفس آنکھوں کا کھلنا اور بند ہونا زندگی (جو کہ عضلات کو تیار کرتی ہے) اعضا کی حرکت دیگر آلات حس کا عمل تاثر لذت والم رغبت نفرت اور سعی ارادی (ایضا سوتیم ۲-۴)

جسم میں سانس کی آمد و رفت روح کی اس پیہم سعی کا نتیجہ ہوتی ہے جو یہ جسم کی زندگی کو خواب و بیداری دونوں حالتوں میں مصروف رکھنے کے لئے کرتی ہے۔ اس کو طلب کہتے ہیں، جو حیات کی بنیاد (جیون یونی پریاتنہ) ہے۔ آنکھوں کا جھپکنا اور دیگر نشو و نما کے اعمال بھی اسی طلب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ من کی حرکات آلات حس اور آتما میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ہوتی ہیں اور اسی سے ادراک ہوتا ہے۔ یہ بھی خواہش پر مبنی ہوتی ہیں جو آتما میں رہتی ہے۔ لذت والم آتما میں رہتے اور یہی ان کی اصل اساس ہوتی ہے۔ اس طرح سے ویشیشکہ کی آتما اہل مغرب کے تعقل ذہن کے بہت ہی قریب آجاتی ہے جس طرح سے یوروپی فلسفے میں خواہش طلب و ادراک کو مادہ کی لطیف اشکال کے اعمال یعنی خارجی نہیں بلکہ ذہنی اوصاف خیال کیا جاتا ہے اسی طرح ویشیشکہ بھی ان کو ذہن ہی کے اوصاف سمجھتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ ویشیشکہ ان کو شعور سے بالکل علحدہ کرتے ہیں۔ وہ ان کو اہل مغرب کی طرح سے شعور کے تغیرات نہیں کہتے۔ ان کے نزدیک شعور ان سے علحدہ ہے اور ان سے علحدہ ہو سکتا ہے۔

زمانہ ایک اور اصلی جوہر ہے۔ اس کی موجودگی کے علامات بعد اور ساتھ تیز اور آہستہ کے تصورات ہیں۔ (وشیشیکہ سوتر دوئم ۔ ۲ ۔ ۹)۔ اس کو علت کہتے ہیں کیونکہ یہ قدیم چیزوں میں نہیں بلکہ حادث چیزوں میں ہوتا ہے (ایضاً دوئم ۲ ۔ ۹) ڈک یعنی مکان ایک اور جوہر ہے۔ اسی سے اس قسم کا تصور پیدا ہوتا ہے "یہ یہاں سے (اس قدر) دور ہے" (ایضاً دوئم ۲ ۔ ۱۰) زمان و مکان جوہر ہیں کیونکہ یہ اور کسی جوہر میں نہیں ہوتے ان میں اعمال و اوصاف ہوتے ہیں اور یہ قدیم ہیں (ایضاً دوئم ۲ ۔ ۷) زمانہ ایک ہوتا ہے اگرچہ یہ متعدد محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کے متعدد محسوس ہونے کے باعث وہ عارضی اوصاف ہوتے ہیں، جو ان پر اضافہ ہو جاتے ہیں۔ زمانہ کی تقسیم گھنٹوں منٹوں وغیرہ میں اور ماضی حال و مستقبل اور مکان کی تقسیم مشرق مغرب وغیرہ میں انکے ذاتی اوصاف کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ سورج کے دور یا وضع کی بنا پر ہوتی ہے۔ زمانے کے متعلق ماضی حال و مستقبل کا تعلق اشیا کی حالتوں کے امتیازات پر مبنی ہے جو انکے ہونے سے پہلے انکے عدم پھر ان کے ہونے اور پھر معدوم ہو جانے سے ہوتے ہیں۔ یہ امتیازات زمانے کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور اس سے یہ ماضی حال و مستقبل میں منقسم ہو جاتے ہیں اگرچہ یہ درحقیقت ایک ہے۔ روح کی طرح سے یہ دونوں جوہر وبھو یعنی محیط و غیر محدود ہیں اور انو یعنی ذراتی نہیں ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ مکان کو یہاں ڈک کہا گیا ہے جس کے لغوی معنی جہت کے ہیں یہ دراصل وہ فاصلہ ہوتا ہے جو ایک شئے اور دوسری شئے کے مابین خط مستقیم کی صورت میں ہوتا ہے۔ موجودہ زمانے میں ہندو مکاں کے لئے اکاشس کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حالانکہ اکاش آواز کی بنیاد اور ایک مستقل جوہر ہے جس کے اوصاف علٰحدہ ہوتے ہیں۔ غیر محدود مکان کے تصور پر غالباً ہنود کی کتابوں میں کوئی بحث نہیں۔ اپنیشدوں میں البتہ اکاشم برہما کا ذکر ہے۔ یہ شاید لطیف آواز کی صورت میں برہما کا مظہر ہو اور بغیر کسی شئے ممتد کے غیر محدود امتداد نہ ہو جو کہ مکان غیر محدود کا جدید تعقل ہے۔

من ایک اور قدیم جوہر ہے۔ یہ وہ عضو ہے جو ذہن اور معروضات

ہیں آلات حس کے واسطہ سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ منس (کی موجودگی) کا ثبوت ذہن اور معروضات حس کے قریب وقوف کا وجود و عدم وجود ہے۔ (جب معروضات حس کے لئے منس واسطہ کا کام دیتا ہے تو وقوف ہوتا ہے۔ اور جب یہ کام نہیں دیتا تو وقوف نہیں ہوتا)۔ (ایضاً سوم ۲-۱) یہ ذراتی یعنی ناقابل تقسیم و غیر مرئی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک وقت میں صرف ایک آلۂ حس سے مماس ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر یہ تمام پر محیط ہوتا تو یہ ایک وقت میں چند آلات سے مماس ہو سکتا اور ہم کو ایک وقت میں متعدد حس ہوتے۔ چونکہ اس کے اجزائے مقومہ کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے یہ قدیم ہے۔ یہ ایک جوہر اصلی ہے کیونکہ اس پر اصل کی حیثیت سے آلات حس کے ساتھ وہ اتصال واقع ہوتا ہے جو وقوف پیدا کرتا ہے۔

جوہر مٹی پانی آگ ہوا اور اکاش ہوتے ہیں۔ ان میں پہلے چار تو انو یعنی ذراتی ہیں اور آخری وبھو یعنی محیطی ہے۔ احساس صوت ایک کیفیت ہے جو اکاش کے اندر موجود ہوتی ہے۔ احساس لمس ذرات ہوا کے اندر رہتا ہے۔ آگ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ رنگ اور لمس۔ پانی میں تین وصف ہوتے ہیں رنگ ذائقہ اور لمس۔ مٹی میں چار ہوتے ہیں۔ رنگ ذائقہ بو اور لمس۔ یہ چاروں عنصر وہی ہیں جن کے اختلاط سے کائنات کی حادث چیزیں بنتی ہیں۔ یہ چیزیں کاریہ یا نتائج ہوتی ہیں اور ان کے اوصاف ان کے اسباب کے سموایہ یا ہموجودیت و اجتماع کی بنا پر عالم وجود میں آتے ہیں جو قدیم جوہر ہیں۔ سوتر کے الفاظ یہ ہیں کہ ”معلول کی نوعیت علت کی نوعیت سے پیدا ہوتی ہے“۔ (ایضاً چہارم ۱-۲) یہ منتجہ اشیاء بھی اودیاوی یعنی پیچیدہ ہوتی ہیں جو جسم عضو و شے پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے ممتاز ہیں۔

کناڈہ کے اصلی جوہروں میں کسی خدا یا خالق کا ذکر نہیں ہے جب وئیشیکہ فلسفہ نے بعد میں زیادہ تر شیو مذہب کے اثر سے متاثر ہو کر ایک شخصی خالق کا تصور قایم کیا تو شارحین نے ایک سوتر کی غلط ترجمانی کر کے اس سے تصور باری تعالیٰ کے اخذ کرنے کی کوشش کی۔ یہ سوتر حسب ذیل ہے

تدوجن آداٗمنایسہ پراما انیم اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کتب مقدسہ کا اثر و اقتدار صرف اس پر مبنی ہے کہ یہ اس کو بیان کرتی ہیں۔ اس کی ضمیر سابقہ سوتر میں نہشری یسہ (خیر برتر) کی طرف راجع ہے، جہاں کہ نہشری یسہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ دھرم سے نکلا ہے۔ پس یہ سوتر وید کو مستند مانتا ہے کیونکہ یہ خیر برتر کا راستہ بتاتے ہیں۔ بعد کے شارحین نے اس عبارت کو سیاق سے علیحدہ کر کے سمجھنے کی کوشش کی ہے اور تد کے معنی وید یتا کے مطلق برہما کے لئے ہیں۔ یہ سوتر کتاب کے آخر میں آتا ہے۔ اور یہاں بھی ضمیر برہما کی طرف راجع نہیں ہوتی بلکہ وید کے رسوم کے غیر مرئی اثر کی طرف ہوتی ہے۔ ایک اور سوتر سے غلط طور پر خدا کے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ حسب ذیل ہے سم جناکرت مت دس مد ویشی تانام لنگم اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم سے زیادہ اعلیٰ وجودوں کا (ایک جوہر کے) نام لینے کا عمل اس جوہر کے موجود ہونے) کی علامت ہے"۔ چنانچہ دوسرا سوتر ہے کہ اُن کے بلا واسطہ نظر آجانے کی بنا پر وہ جوہروں کا نام لیتے ہیں۔ (دوم۔ ۱-۱۹) چونکہ ان کی نظر یوگ کے ذریعے سے ترقی کر جاتی ہے۔ اس لئے وہ ایسے جوہروں کو دیکھ سکتے ہیں جو ہمارے لئے غیر مرئی ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ ہوا یا اکاس کو دیکھ سکتے ہیں اور ان کا نام بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کا کسی جوہر کو نام دینا اس کے موجود ہونے کا کافی ثبوت ہے۔ یہ سوتر اس موقع پر ہے جہاں کہ غیر مرئی جوہروں کے ثبوت دیئے گئے ہیں اور اس کا آغاز وایو سے ہوتا ہے اور اس کو خدا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ب نیائے

اصولی امور میں نیائے اور ویشیشکہ متفق ہیں کیونکہ ویشیشکہ مابعد الطبیعیاتی مذہب ہے جس پر منطق کا کچھ اثر ہے اور نیائے منطقی مذہب ہے جس پر مابعد الطبیعیات کا کچھ اثر ہے۔ اس لئے نیائے مذہب کے فلاسفہ کائنات کی اس کے اجزائے مقومہ میں تحلیل نہیں کرتے یہ مابعد الطبیعیاتی

مسائل پر یونہی ایک اجمالی نظر ڈال جاتے ہیں۔ یہ پدارتھ درویہ کی تعریف نہیں کرتے بلکہ صرف پرمیہ کو (یعنی جس شئے کو ثابت کرنا ہوتا ہے) لیتے ہیں۔ پرمیہ بارہ ہیں آتما جسم آلات حس معروضات حس وقوف منس فعلیت، تصوے تناسخ، پھل، الم اور سعادت (نیائے سوترا۔ ۹) عناصر خمسہ زمان و مکان کا ذکر محض ضمناً آتا ہے

آتما کا وجود اول تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاسہ روح نہیں ہو سکتا کیونکہ باصرہ اور لامسہ دونوں کے ذریعہ سے ہم کو ایک ہی شئے کا وقوف ہوتا ہے (ایضاً سوم۔ ۱) جو اس وقت تک نہ ہو سکتا تھا جب تک ان آلات حس کے علاوہ کوئی اور ذات ان حسول کو ایک شئے میں ترکیب دینے کے لئے نہ ہوتی جسم روح نہیں ہے کیونکہ اگر جسم روح ہوتا تو (موت کے بعد) اس کے جلادیئے جانے کے بعد گناہ کا وجود نہ رہتا کیونکہ گناہ کے پاداش بھگتنے کے لئے کوئی باقی ہی نہ رہ جاتا۔ (ایضاً سوم۔ ۴) ممکن ہے بعض لوگ یہ کہیں کہ ذہن روح ہے کیونکہ جو دلیل آتما کے اثبات میں پیش کی جاتی ہے اس سے ذہن کا بھی اثبات ہوتا ہے (ایضاً سوم۔ ۱۶) مگر ایسا نہیں کیونکہ "ایک تو عالم ہے اور ایک آلۂ علم ہے" (ایضاً سوم۔ ۱۷) یہ آتما ابدی اور قدیم ہوتی ہے کیونکہ جو شخص پیدا ہوتا ہے اس کو تجربۂ ماضی کی یاد کی بنا پر مسرت خوف و غم وغیرہ ہوتے ہیں۔ (ایضاً سوم۔ ۱۸) اور چونکہ اس کو موت سے پہلے کی حالت میں کھانے کی عادت ہوتی ہے۔ اس لئے بچہ پیدائش کے بعد فوراً پستان (مادر) کی خواہش کرتا ہے۔ (ایضاً سوم۔ ۲۲) اور نیز یہ کہ ہم کسی ایسے نوزائیدہ کو نہیں پاتے جس کو خواہش نہ ہو (ایضاً سوم۔ ۲۵)۔

عناصر خمسہ یہ ہیں مٹی، پانی، آگ، ہوا اور اکاش (ایضاً۔ اول۔ ۱۳) بو ذائقہ رنگ لمس و آواز میں سے جن کا اختتام لمس پر ہوتا ہے وہ مٹی کے اوصاف ہوتے ہیں یکے بعد دیگرے ہر ماقبل کو ترک کر کے یہ پانی آگ اور ہوا سے تعلق رکھتے اور آخری اکاش سے متعلق ہے (ایضاً سوم۔ ۶۱) عناصر معروضات حس اور آلات حس دونوں میں ملتے ہیں کیونکہ صرف وہ آلات ہو سکتے ہیں جن کو ان کا ادراک ہو سکتا ہے) جن میں اوصاف ہوتے ہیں (ایضاً سوم۔ ۶)

نیائے مذہب کے فلاسفہ وشیشیکہ کی طرح سالمات کے وجود کو قدیم بتاتے ہیں۔ چونکہ سالمات کا وجود حقیقی ہوتا ہے اس لئے کوئی پرلیہ ان کو تباہ نہیں کر سکتا۔ سالمات ہی ایسی شئے ہیں جن کا وجود منقطع نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایسی شئے کا وجود ہونا ناممکن ہے کیونکہ اکاش کا محیط ہونا اور سالمات کو منقسم کرنا لازمی ہے کیونکہ اس کے بغیر اکاش ہر شئے پر محیط نہیں ہو سکتا تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ داخل اور خارج کے لفظوں کا معلولات پر اطلاق ہوتا ہے۔ یہ ایسی چیزوں میں نہیں پائے جاتے جو معلول نہیں ہوتیں۔ کیونکہ یہ علل سے نہیں بلکہ کسی اور شئے سے منسوب ہوتی ہیں۔ (ایضاً چہارم ۱۸-۲۵)۔ اگر یہ دلیل پیش کی جائے کہ سالمات کے حقیقی اجزا ہونا لازمی ہیں کیونکہ جن اجسام کی صورت ہوتی ہے یا وہ دوسرے اجسام سے وابستہ ہو سکتے ہیں ان سب کے متعدد اجزا ہوتے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ سالمات کو نہیں چھوڑا جا سکتا۔ کیونکہ اگر سالمات کو چھوڑ دیں گے تو اس سے لامتناہی ترقی معکوس لازم آئے گی اور اس قسم کی ترقی معکوس ٹھیک نہیں ہوتی۔" (ایضاً چہارم ۸۸-۹۰)

جس طرح سے یوگ نے سانکھیہ میں ایشور کا تعلق زیادہ کر دیا تھا اسی طرح سے نیائے نے وشیشیکہ میں ایشور کا تعلق زیادہ کر دیا۔ لیکن نیائے سوتروں کا ایشور صرف ثمرات عمل کے انتظام سے تعلق رکھتا ہے بعض کے اعمال کا نتیجہ تو فوراً ہی اور ظاہر صورت میں رونما ہو جاتا ہے اور بعض کا اس طرح پر نہیں ہوتا۔ اس کا انتظام ایک اعلیٰ وارفع ذات کرتی ہے جس کو ایشور کہتے ہیں۔ ایشور بھی ایک سبب ہے کیونکہ ہم عمل کے تمام ثمرات کو نہیں دیکھتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ انفرادی اعمال کی عدم موجودگی کی صورت میں ثمرات عالم وجود میں نہیں آ سکتے تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ عمل تمام تر علت نہیں ہے کیونکہ اس کا باعث ایشور ہوتا ہے (ایضاً چہارم ۱۹-۲۱) بعد میں نیائے کے فلاسفہ نے خدا کا بہ حیثیت خالق کے تعلق قائم کیا۔ ادینہ کی کتاب کسمن جلی اس ایک مسئلہ پر لکھی گئی ہے۔ آئندہ باب میں

اس کے اصل استدلال کا خلاصہ درج کیا جائے گا۔

نیائے نے تصوریت کی مخالفت کی اور خارجی عالم کے وجود کا ذہن واقف کے وجود سے علیحدہ دعویٰ کیا۔ اور اس طرح بدھ مت کے بعض بعض شعبوں کی مخالفت کی۔ اخیر زمانے میں پربتیہ بھجنا اور ادویتہ کی بعض اقسام میں اس کی مخالفت ہوگئیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجود حقیقی کا ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اشیا کا صرف وقوف کے ذریعے سے علم ہوتا ہے۔ مثلاً کپڑے سے اگر تار دور کردیے جائیں تو پھر اس کا وقوف نہیں ہو سکتا (یعنی وقوف وجود حقیقی کا ایک جزو ہے اور اشیا کا وقوف سے علیحدہ وجود نہیں ہو سکتا) تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ کیونکہ اس تمثیل میں دعوے غلط ہے اس لئے وہ استدلال بدرجۂ اولیٰ غلط ہوگا جو اس تمثیل پر مبنی ہے۔ کپڑا اور تار دو مختلف چیزیں ہیں اگرچہ ان کا ادراک علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں تار یکجا ہیں (ایضاً چہارم۔ ۹۱-۹۲) یہ نظریہ کہ واقف و موقوف کا تعلق کچھ ایسا ہے جیسا کہ انسان اور ان اشیا کے مابین ہوتا ہے جن کو وہ خواب میں دیکھتا ہے یا ان کی حالت ایسی ہے جیسی کہ مداری کے شعبدوں کی یا گندھروں کے شہر یا سراب کی ہوتی ہے ثابت نہیں کئے جاسکتے کیونکہ ان کے لئے کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ (ایضاً چہارم ۹۶ - ۹۸)

یہ بات قابل غور ہے کہ فلاسفہ کا ہر گروہ انسان کے لئے اس کے جسم کے علاوہ جس کی ماہیت کے مطالعہ سے ان کے فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے اور کوئی نام استعمال کرتا ہے۔ سانکھیہ اس کو پرشہ کہتے ہیں۔ اس لفظ کی اصل و اشتقاق کو متعین نہیں کرتے۔ لیکن اس کے دراصل معنی مذکر کے ہیں اور پراکرتی کے رقص کے غیر عامل شاہد کے لئے اس میں شک نہیں کہ یہ نام عجیب و غریب ہے۔ ورشست اور یوگہ نہایت مناسب لفظ ہیں اور اگمہ کے مذہب چیت چیتانیہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ آخری زمانہ کی سنسکرت میں ان کے معنی عامل کے تھے۔ اور اس طرح ان کے متعلق آگمہ کے تعقل کا خاصی طرح سے اظہار ہوتا ہے۔ ویدانتہ نے لفظ آتما کو نام کیا جس کے معنی ذات فطرت اور جوہر کے ہیں۔ اور اس میں

ایک طرح کا یہ بھی رجحان پایا جاتا ہے کہ دنیا کو ایک عین پر مبنی قرار دے۔ یہ عین برہما ہے۔ جو کائنات پر محیط ہے۔ وشیشکیہ اور نیائے کے مذہبوں نے بھی اس لفظ کو اختیار کیا۔ اور شاید ان کے اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ اس سے ہم کسی شئے کے ماننے پر مجبور نہیں ہو جاتے۔ وہ یہ وجہ ہے اس قدیم اعمال منسوب کرتے تھے کہ ان کو پرشہ یا چیتانیہ کے لفظ اختیار کرنا مناسب نہ معلوم ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان لفظوں کے تضمن متعین ہیں اور آتما کو ترجیح دیتے تھے جو نسبتہً مبہم ہے یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ یہ لفظ اگرچہ بعد کے فلسفیانہ مباحث میں مرادف خیال کئے جاتے ہیں، لیکن در اصل ایسے نہ تھے۔ ان کے علیحدہ معانی تھے۔ اور اشتقاق کے اعتبار سے ہر مذہب نے ان کو اختیار کیا تھا اور تعریف کی تھی پس اگرچہ سانکھیہ یوگ وشیشکیہ اور نیائے سب کے سب مسلک انفرادیت کے عامل و متبع ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے کی پرشہ اور آخری دو کی آتما میں بہت فرق ہے۔ پرشہ خالص چیت شکتی (قوت شعور و نور ہے) اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن نیائے اور وشیشکیہ کے نظام میں آتما متعدد اوصاف کا مرکز ہے۔ یعنی (غیر ارادی) حیاتی عمل ارادی عمل، خواہش، نفرت، وقوف، لذت، الم وغیرہ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ان تمام چیزوں کی حامل ہوتی ہے جن کو سانکھیہ عضو داخلی کے تغیر کہتے ہیں۔ یہ اختلاف درشن کے اختلاف (یعنی اصل نقطۂ نظر اور اس وجہ سے طریق تحقیق کے اختلاف) پر مبنی ہے۔ سانکھیہ اور یوگ اپنے ما بعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی نظریات کو وجود خالص (کیولیہ) کے تحقق پر مبنی قرار دیتے ہیں جو تغیر پذیر پراکرتی غیر متغیر پرشہ کے مابین امتیاز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ خالص وجود کے شعور کو قطعی مسلم مطلق اور خالص علم کہتے ہیں۔ "میں انا نہیں ہوں" کوئی شئے میری نہیں ہے، میں نہیں ہوں (سانکھیہ) ایسے وجود کا احساس ہونا جس میں سے ایغو کا شعور کافور ہو چکا ہو اور غیر ایغو کے شعور کی طرف اعتنا نہ کیا جاتا ہو اس حالت کے لئے کیولیہ سے زیادہ کوئی مناسب

لفظ نہیں ملتا۔ سانکھیہ اس کو تنہائی بن کہتے ہیں جس شخص کو کیولیہ کا تجربہ ہوتا ہو اس کے لئے ہر قسم کا تغیر ہر قسم کا انقلاب و تحول محض خارجی ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک پراکرتی جو متغیر ہے۔ پرشہ میں داخل نہیں ہوتی۔ اور علم وعمل وخواہش کے ذہنی افعال جن کو معمولی انسان عالم ذات سے متعلق خیال کرتا ہے اور خارجی عالم سے متعلق خیال نہیں کرتا وہ سانکھیہ کے نزدیک محض پراکرتی ہے۔ لیکن وشیشکیہ اور نیا ے اپنا مطمح نظر اس الم کے رفع ہونے کو کہتے ہیں جو پیدائش کی بنا پر ہوتا ہے اور جس کا باعث اشیا کی خواہش ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اشیا کی تحلیل کرنا شروع کرتے ہیں اور جب اس کو ان کی صحیح قیمت معلوم ہو جاتی ہے تو پھر ان کی خواہش نہیں رہتی اس طریق پر وہ پیدائش اور الم دونوں سے نجات پا جاتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ روح کو جبری تناسخ سے جو تکلیف پہنچتی ہے اس کا علاج کریں۔ جب وہ اس نقطہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی تحلیل عالم ختم ہو جاتی ہے اس لئے اس کے نزدیک آتما میں یہ تمام قوتیں موجود ہوتی ہیں اور ان کی توجیہ اس کے نزدیک عناصر یعنی خاک آب آتش ہوا اکاس زمان ومکان سے نہیں ہوتی۔ آتما کے اوصاف غیر ارادی حیاتی فعل ارادی عمل خواہش نفرت وقوف آلات حس و آلات ارادہ (منس) کا ضبط۔ آتما کا اس حیثیت سے تحقق کہ وہ ان چیزوں کی مالک ہے۔ زندگی کا صحیح مقصد ہے۔ اور اس سے بھی نجات (مکش) حاصل ہو سکتی ہے جو کسی اور علمی تعلیم سے ہو سکتی ہے۔ اس لئے عالم کے تعلق وشیشکیہ کی توجیہ اسی قدر صحیح ہے کہ جس قدر کوئی اور توجیہ صحیح ہو سکتی ہے یہ ایسا فلسفہ نہیں ہے جو کسی اور فلسفہ کے تابع ہو یا سوائے ایک حل کے کسی اور صحیح اور قطعی حل کی طرف ہماری رہبری کرے بلکہ یہ عقدہ کائنات کا ایسا ہی غیر متناقض قطعی اور صحیح حل ہے جیسا کہ کوئی اور ممکن ہے۔

موحدین ہند نے اس خیال سے کہ ہمارا فلسفہ وشیشکیہ و نیا ے مذہب کے فلسفہ کے سالماتی نظریات پر فوقیت رکھتا ہے ازراہ نخوت وغرور

ان مذاہب کے بانیوں کے ناموں یعنی کناڈہ اور گوتم کا مذاق اڑایا ہے۔ کناڈہ کو تو وہ کنہ بھوک یعنی سالمات کا کھانے والا کہتے ہیں اور گوتم کو اکشاپادہ یعنی وہ شخص جس کی پاؤں میں آنکھیں ہوتی ہیں (جس سے وہ تلاش سالمات میں مشغول ہوتا ہے) کہتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سالماتی نظریہ بھی اسی قدر صحیح ہے جتنا کہ کوئی اور نظریہ ہو سکتا ہے۔

فصل پنجم

پروہ ممانسا

وید کا لٹریچر مختلف قرون کے طبقات پر مشتمل ہے۔ جو باہم بری طرح گڈمڈ ہیں۔ اول تو بہت ہی قدیم بھجن ہیں جو اس عہد سے متعلق ہیں جب کہ عبادت بہت ہی سادہ تھی۔ اس زمانے میں رشی اندر وشنو مترہ اور درونہ کی تعریف میں بھجن گاتے تھے۔ اور جب وقت پڑتا تھا تو دفع مصیبت کے لئے یا اپنی کسی دلی تمنا کے برآنے کے لئے گوشت اور سوم کی نذر چڑھاتے تھے ان کے کچھ بھجن ایسے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی کی رسم بہت پیچیدہ ہو چکی ہے اور بہت سے اشخاص کا ذکر آتا ہے جو بتدریج اس کو انجام دیتے تھے۔

جب وحی والہام کا زمانہ ختم ہو گیا تو جو بھجن ادھر ادھر لوگوں کے حافظے میں پھیلے ہوئے تھے ان کی تدوین کا کام شروع ہوا (بھجنوں) (رگوں) اور نثر کے مقالوں (یجوں) کی تصنیف اور ان کے وید کی صورت میں مدون ہونے میں اتنی طویل مدت ضرور صرف ہوئی ہوگی جس نے منتروں کے مواقع اور غایت کو بیشتر فراموش کر دیا ہوگا۔ اب یہ کل لٹریچر مقدس شروتی ہو گیا اور قربانی اور نذور کے وقت ان سب کا اعادہ کرنا پڑتا تاکہ الہام کا کوئی جزو ضائع نہ ہو جائے۔ اس زمانے میں بھی بھجنوں کے جملے سیاق سے علیحدہ کر کے منتروں کے

طور پر استعمال کیئے جاتے تھے اور ان کو لٹریچر نہ خیال کیا جاتا تھا۔ وشنو پران میں ایک روایت ہے کہ ابتداءً وید ایک ہی تھا جس کو یجر وید اور دیا سہ کہتے تھے اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، ان حصوں میں سے ایک ایک کو برہمنوں کا ایک ایک طبقہ قربانی کے وقت پڑھتا تھا۔ اَدھوریو اصل قربانی کرنے والا ہے اس کے استعمال کے لیئے یجر وید تدوین کی گئی۔ جس میں منتر (یعنی نظم یارک اور نثر یجس) ہیں۔ ان کے ساتھ اَدھوریو قربانی کے ہر جزو کو انجام دیتا تھا خواہ وہ سادہ ورشہ پورن ماشہ اشٹی (نئے چاند اور پورے چاند کی قربانیاں) ہوں یا اشو میدہ اور پرشہ میدہ (یعنی گھوڑے اور انسان کی پیچیدہ قربانیاں) ہوں۔ یجر وید سب سے زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ یہ اَدھوریو کا وید ہے جو قربانی کا اصل کام انجام دیتا ہے۔ اس نے اس میں مختلف سوم کی ترتیب کا پورا پورا لحاظ ہے۔ اس لیئے اب اس کے پہلے مدون ہونے کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ ہوتا دیوتاؤں کو قربانی کی دعوت دیتا تھا اور بھجن گا کر ان کی حمد کرتا تھا۔ یہ ایک اعتبار سے ان قدیم رشیوں کا نمایندہ تھا جو بھجن تصنیف کرتے تھے کیونکہ اس کا یہ کام تھا کہ ثنا و صفت بیان کر کے معبودوں کو دعوت دے۔ اس کے ترانے طویل ہوتے تھے اور عموماً خاص وقتی اعمال و افعال سے کوئی متعین تعلق نہ رکھتے تھے جیسے کہ اَدھوریو کے منتر اس کے اعمال و رسوم سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لیئے اس کے واسطے جو وید مدون ہوئی، اس میں بہت سے بھجن اپنی اصلی حالت میں موجود تھے یعنی ان میں مصرعوں اور بیتوں کو سیاق سے علیحدہ نہ کیا گیا تھا اسی وجہ سے رگ وید میں زیادہ تر مربوط چیزیں ہیں۔ اسی بنا پر یورپین اہل علم کا خیال ہے کہ یہ یجر وید سے پہلے مدون ہوئی ہے اور بعض نے اپنے اس خیال میں اس حد تک غلو کیا ہے کہ وہ رگ وید کو ایک تاریخی کتاب قرار دیتے ہیں۔ اُدگاتا خاص اور چیدہ بھجنوں کو قربانی کے وقت گاتا تھا اور اس کے فائدے کے لیئے سام وید مدون ہوئی۔ اس طرح تری ودیا عالم وجود میں آئی جس کو زمانۂ قدیم کے ہندوؤں کی قومی یا قبائلی مذہبی رسوم کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں۔ خانگی رسوم، جن کا گھر کی زندگی سے تعلق تھا اور جن سے معمولی لوگوں کی

خواہشیں اور تمنائیں متعلق تھیں، ان کی انجام دہی قدیم ترین زمانہ میں اتھروانہ سے متعلق تھی جو خاندان کا طبیب ہوا کرتا تھا۔ جو بھجن اس کے کام میں آتے تھے ان کو اتھروید میں جمع کیا گیا۔ خود رگ وید میں ایسے حصے ہیں جو بعینہٖ اتھروید کے مشابہ ہیں مثلاً رگ وید ہشتم ۹۱۔۵ میں ایک دوشیزہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی آرائش کا کل چاہتی تھی اور اس کے بڑھانے کے لئے اس کو ایک خاص قسم کی عبادت کی ضرورت تھی۔ بعد میں جب قربانی کے رسوم و عبادات بہت پیچیدہ ہو گئے تو ان کیلئے ایک نگرانکار و ناظم کی ضرورت ہوئی جس کو برہما کے نام سے موسوم کیا گیا اور ایک خاص مکان کی ضرورت لاحق ہوئی جس کا گرہا ہیا نام رکھا گیا۔ اس وقت اتھروید برہما کے حصے میں آئی اور کچھ مدت کے بعد لوگ اس کی اہمیت بھول گئے۔ قدیم ترین زمانہ سے تری ودیا کی عظمت ہندؤوں کے قلوب میں بہت زیادہ ہے۔ اس کی عبادات و رسوم کا وہ حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں۔ قدیم کتب میں جو اس کی ہر جگہ تقدیس کے حوالہ ملتے ہیں، اس سے دو مغالطے پیدا ہو گئے ہیں۔ (۱) اتھروید اور ویدوں سے بعد کی ہے (۲) اس کا نصب العین جس میں جادو ٹونے وغیرہ داخل ہیں مذموم ہیں۔ اتھروید میں بہت سے ایسے شلوک بھی ہیں جو رگ وید میں بھی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اتھروید نے ان چیزوں کا رگ وید سے اقتباس کیا ہے۔ ان کی تدوین مختلف اغراض کے لئے ہوئی تھی۔ مگر مبدءِ اصلی ان کا ایک ہی ہے۔ یہ اور ویدوں کی طرح قدیم و مقدس تھی تب ہی تو جب برہما کی نئی خدمت کا آغاز ہوا یہ ان سے مختص ہوئی ہے۔ یجروید کے منتر بھی اسی قدر قدیم ہیں جس قدر رگ اور ویدوں کے ہیں۔ ادھوریو جس شئے کو چھوتا یا استعمال کرتا ہے وہ خواہ تو پتھر ہو یا گھاس ہو یا آگ غرض کہ کچھ بھی ہو اس کے پردے میں وہ ایک دیوتا کو ضرور مضمر سمجھتا ہے اور اس کی خوشامد کرتا ہے کہ کہیں وہ ناراض نہ ہو جائے اسی طرح اتھروانا وجع اعصاب کا علاج اس طرح سے کرتا ہے کہ جو دیوی اس کا باعث ہوتی ہے اس کی ثنا و صفت بیان کرتا ہے مندرجۂ ذیل اقتباس آپس تمبا شرو تا سوتر سے ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

وید کے بھجنوں کے منتر بھی اسی قدر بے ڈھنگے اور لغو ہیں جس قدر گہ اور منتر ہوتے ہیں! سلتا یہ کے برتنوں کو گرھپتہ کی آگ پر اس دعا کو پڑھتے ہوئے کہ اے معبود راکشس جل جائیں، فتنہ و فساد پھیلانے والے جل جائیں، گرم کیا جاتا ہے اور اوپولیشہ کو یہ کہہ کر نکالا جاتا ہے کہ تم بہادر ہو مجکو برہا ویدو (تیت سام ۱-۱-۷) گرھپتہ کی آگ کے شمال سے ایک انگارہ لیا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے ” جھگڑے اور اندیشے رفع ہو جائیں وہ لشکر جو ہمارے خلاف آتا ہے وہ دور ہو جائے “ وہ (یعنی ادھوریو) برتن کو انگاروں پر رکھتا ہے اور یہ کہتا ہے ” تو ماترشوا کا دودھ دوہنے کا برتن ہے تو آسمان ہے تو زمین ہے تو سب کا حاصل ہے (اپنی جگہ انگاروں کے اندر رہ) مضبوط ہو جا اپنی عظیم الشان قوتوں سے بچ “ گرز (ایضاً ۱-۱-۳) یا وہ برتن کو انگاروں پر یہ کہہ کر رکھتا ہے ” اے دودھ پکانے کے برتنوں میں تم کو آگ پر اس لئے رکھتا ہوں کہ یجن ضائع نہ ہو جائے تم اندر کی خاطر اس ابلے ہوئے دودھ اور دہی کو رکھو جس کو گائے نے دیا ہے “ آگ کو برتن کے گرد رکھکر بائیں سے داہنے کی طرف یہ کہہ کر بھریگو اور انگرس کی تپش سے گرم ہو جاؤ اس میں سکھہ پوترہ رکھتا ہے اور انگلیوں کو مشرق کی طرف کر کے وہ کہتا ہے کہ تم سو گناہ و سوس کے پوتر ہو تم ہزار گناہ و سوس کے پوتر ہو۔ وہ سکھہ پوترہ صبح کے وقت انگلیوں کو شمال کی طرف کر کے دیگچی میں رکھتا ہے برتن کو پیچھے سے پکڑ کے خاموش ہو جاتا ہے یا وہ اس طرح سے پوتر کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ برتن کو اٹھانے کے لئے تیار کر کے گائے کا دودھ دوہتا ہے وہ رسا پکڑتا ہے تاکہ دودھ دوہنے سے پہلے بچھڑے کو باندھ دے اور کہتا ہے کہ تو ادیتی کا رسا ہے بجانہ اس رسے کو مقدس کر دیتا ہے جس کو یہ کہکر ہاتھ میں لیا جاتا ہے کہ تو تینتیس تاروں کا رسا ہے۔ پاکی کے ساتھ یہ رسا بچھڑے کے باندھنے کے لئے اچھی طرح سے کام دے (تیت براہ سوم ۲-۳۴) وہ یعنی ادھوریو بچھڑے کو ایک ستون کے ساتھ یہ کہہ کر باندھ دیتا ہے کہ ” تو پوشا ہے (تیت براہ سوم ۷، ۴۰-۳۹) وہ گوالہ کو یہ کہہ چلاتا ہے کہ بتاؤ بچھڑے کو گائے کے پاس کب لے گئے تھے

گوالہ اُوضُوریو کو یہ کہہ کر آواز دیتا کہ میں بچھڑے کو گائے کے پاس لے جاتا ہوں۔ وہ بچھڑے کو گائے کے پاس یہ کہہ کر لاتا ہے کہ اے گائیو میں تمہارے بچھڑوں کو تمہارے پاس لاتا ہوں۔ ان کو کوئی بیماری اور مرض نہیں ہے اور وہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں (تیت براہ۔ سوم ۷۔ ۴۔ ۴۰) اودھوریو یہ کہہ کر حکم دیتا ہے کہ ان گائیوں کے درمیان سے نہ چلو جن سے ان کے بچھڑے جدا کر لئے گئے ہیں۔ اور نہ دہارہ (مقدس آگول کی جگہ) میں سے چلو اگر کوئی ان بچھڑوں کے پاس سے گزرتا ہے تو وہ کہتا ہے سانا یہ کو نہ لے جاؤ۔ گوالہ کہتا ہے کہ بیٹھو۔ گوالہ یہ کہہ کر بیٹھتا ہے کہ میں تمہارے پاس ایسے بچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور جو دولت کی زیادتی کا باعث ہیں میں جو کہ زندہ ہوں تمہارے قریب بیٹھتا ہوں جو زندہ ہو جو مقوی دودھ اور گھی سے پر ہو (تیت براہ سوم ۷۔ ۴۔ ۴۰) شودر دودھ نہ دوہے گا یا دوہے گا تو لکڑی کے برتن میں۔ یجمانہ دوہی ہوئی گائے اور اس کے بچھڑے کے ساتھ آتا ہے اور بہتے ہوئے دودھ کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ میں تمہارے پاس تمہارے بچھڑے لاتا ہوں جن کو کوئی بیماری نہیں ہے اور یہ دولت کی زیادتی کا باعث ہیں۔ ویاوا پر تھوی اس یجن کے لئے دودھ دے دہاتا سوم دالوا ورداتا یجمانہ کی دولت میں زیادتی کا باعث ہوں (تیت براہ سوم ۴۔ ۴۰) اتھروید میں اور ویدوں سے مابہ الامتیاز اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں ہے کہ اس کے منتر پیچیدہ ہیں۔ یہ چاروں سمہتہ ایک مدت مدید تک ملک و قوم کی ضرورت کو پورا کرتے رہے ہیں۔

اس زمانے کے بعد تمدن میں ایک وقفہ ضرور آ کر پڑا ہوگا۔ اور یہ طویل بھی اتنا ہوگا جس کی وجہ سے سمہتہ کی زبان بعد کی نسل کے لئے غریب ہو گئی ہوگی۔ اس زمانے میں زبان براہمنہ ہو گئی جو وید کی سنسکرت اور ادبی سنسکرت کے بین بین ہے۔ منتروں کے معنی مبہم ہو گئے تھے۔ اب یہ بلا امتیاز قربانی کے مواقع پر استعمال ہونے لگے اور ان کی عجیب و غریب طور پر ترجمانی کی جانے لگی۔ پنڈتوں اور پجاریوں کے مجموعوں میں اکثر عبادات کی تفصیل اور منتروں کے

استعمال پر مباحث ہونے لگے ۔ اس قسم کے مباحث کا تصفیہ کرنے کے لئے اکثر نیائیوں کا استعمال ہوا۔ نیائے تمثیلات استنتاجات و امثال ہیں جن کو اب بھی استدلال کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اہی کنڈلا نیائے دھانب اور اس کی کنڈلیوں کی مثیل ایک ہونا اور ایک سے زیادہ بھی ہونا) سنہالی پلا کا نیائے (یعنی چاولوں کی پوری دیگچی کا حال ایک چاول کو دیکھکر معلوم کرلینا) منطق کے مبادی ہیں۔ اس قسم کے نیائے جدید فرقوں کے بہاشیہ کی اصل اساس ہے۔ ان امور اور ان سے چھوٹی امور کے متعلق بھی براہمنہ میں فیصلے موجود ہیں جن میں ان کے علاوہ خاص خاص منتروں کی تصنیف کے حقیقی یا فرضی روایات بھی ہیں ۔

شدہ شدہ براہمنہ کا کتب مقدسہ میں شمار ہونے لگا اور یہ بھی الہامی وید کے مساوی قرار دیئے جانے لگے۔ کتب مقدسہ کی وسعت سے مفسر و شارح کا کام اور بھی مشکل و پیچیدہ ہوگیا ویدوں کے مختلف اختلافات کی توجیہ و تشریح کرنا اور عبادات و رسوم کی مشکلات کو رفع کرنا نیائیوں کا کام ہوگیا اور اس نے نشو و نما پاکر ماسا شاستر کی صورت اختیار کرلی اسی قسم کا ایک مجموعہ جے منی کے سوتر ہیں۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ اپورشہ نے حاشیہ لکھا تھا اور یہ سبرہ نے شرح کی تھی۔ جے منی کا حوالہ بدریانہ نے اپنی کتاب ماسا سوتر میں بھی دیا ہے اور اس کے دلائل کو توڑا ہے اس لئے وہ چھٹی صدی قبل مسیح سے بعد کا آدمی نہیں ہوسکتا۔ اور اس زمانے میں وید کے زمانہ کی قربانیاں اس قدر بے پیانہ ہوچکی تھیں کہ گوتم سدھارتھ کی سرکردگی میں بدھ مت کا رد عمل ہو ہی گیا۔

جے منی کے سوتروں کا مقصود یہ ہے کہ دھرم کی شرح کرے نہیں کہیں یہ دھرم کی تحقیق بھی کرتا ہے۔ جو کچھ کتب مقدس کے احکام سے مستنبط ہوتا ہے وہی دھرم ہے۔ اب اس کی اصل کا امتحان شروع ہوتا ہے۔ جب پرشوں اور اندریوں میں تعلق ہوتا ہے تو بدھی (ادراک) پیدا ہوتی ہے۔ اس قسم کا ادراک (فرض کی) اصل نہیں ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے بحث کرتا ہے جو بروقت ادراک موجود ہوتی ہیں حالانکہ فرض کا اس وقت وجود نہیں ہوتا۔ چنانچہ جے منی کے نزدیک قانون کو قوت اقتدار الہی جناب سے

حاصل ہونی چاہیئے۔ جو ادراک سے ماورا ہو۔ بلند ترین اور برتر پرشہ بھی اپنے آلات ادراک کی وجہ سے محدود و مقید ہے اس لئے یہ فرض کو اقتدار کے ساتھ نافذ کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ ویدی احکام کا استناد اس امر پر مبنی ہے کہ یہ ایسے واقعات سے بحث کرتے ہیں جو انسان اور دیوتاؤں کے تجربہ سے ماورا ہیں۔ پس مماسا کے فلسفہ میں ایشور کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ ویدکا کرم کانڈہ (یعنی وید منفی اپنی شد) میں برہما کو کائنات کی عین جو کہا گیا ہے تو وہ بہت ہی مبہم طور پر کہا گیا ہے اور وہ بھی آخری حصوں میں خود آتما کا نظریہ یعنی یہ کہ انسانی روح ان اجسام سے علیحدہ بھی رہ سکتی ہے جن کی اس سے زندگی ہوتی ہے ایک عرصہ تک معرض کلام میں رہی چنانچہ نچی کیتس نے یمہ سے جو یہ سوال کیا ہے کہ کیا انسانی روح جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی اسی طرح سے زندہ رہتی ہے جس طرح سے کہ اس سے پہلے ہوتی ہے اور اس کے متعلق یمہ کا یہ جواب دینا کہ اس کے متعلق خود دیوتاؤں کو شک ہے، اس امر کی کافی دلیل ہے کہ یہ سوال گوتم بدھ کے زمانے میں اس قدر غیر اہم تھا کہ اپنی مخصوص تعلیم کے دیتے وقت وہ اس کو نظر انداز کر سکتا تھا اسی طرح سے اصل مماسا نے بھی اس سوال کو نظر انداز ہی کیا اور وید کے عقیدۂ وید کی عبادات کے رواج دینے کے علاوہ اور کسی شئے کو ہاتھ نہ لگایا۔ اس اقتدار کو بغیر کسی شخصی وجود کی مدد کے ثابت کرنے کا یہی طریقہ تھا کہ وید ہمیشہ سے ہیں اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب کہ وید کے لفظ غیر مخلوق ہوں یعنی الفاظ و اشیا کا رشتہ ایسا ہو کہ اشیا کے لفظی نام قدیم ہوں چنانچہ مماسا سوتر کہتا ہے۔

"چونکہ آواز و حس کا تعلق غیر مخلوق ہے، اس لئے یہ ایسی چیزوں کے متعلق جن تک ادراک و استدلال سے نہیں پہنچ سکتے بے خطا علم کا باعث ہوتی ہے اس سند کو بدریانہ تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں"۔ جے منی کی طرح سے بدریانہ کو بھی باشعور برہما کے وجود کو کائنات کی عین ثابت کرنے کے لئے محض ویدکی سند پر اعتماد کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کا وجود ادراک و دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ پس وہ عام طور پر جے منی کا استدلال

تسلیم کرتا ہے کہ وید قدیم ہیں اگرچہ دیوتا اور دنیا قدیم نہیں ہے کیونکہ پرلیہ سے ماقبل اور مابعد کے اسماء و صور میں عینیت پائی جاتی ہے۔

جے منی آوازوں کی ابدیت ثابت کرنے کے لئے مندرجۂ ذیل ثبوت بیان کرتا ہے (۱) آواز قدیم ہے۔ کیونکہ یہ معنی سمجھانے کا موجب ہوتی ہے۔ جس شئے کا کسی نام کے ذریعہ سے حوالہ دیا جاتا ہے وہ ہمیشہ گویا کہ نام پر مبنی ہوتی ہے (۲) اس کو سب ایک وقت میں تسلیم کرتے ہیں۔ (ایضاً یحم ۱۔ ۱۹) اگر یہ عارضی و فانی ہوتی تو یہ کیونکر ممکن ہوتا (۳) یہ ممیز ہوتی ہے۔ ایک آواز کو اگر دس مرتبہ دہرایا جائے تو یہ دس آوازیں نہ ہوں گی جو اس صورت میں ہوتا جب کہ آواز ایک تغیر پذیر شئے ہوتی (۴) اس کے فنا ہونے کی توقع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے (ایضاً یحم ۱۔ ۲۱)۔ (۵) اگر آواز کسی اور جوہر کی تغیر پذیر صورت ہوتی صحیح معنی میں کوئی ایسی شئے نہ ہوگی جس کا آلۂ سماعت کے ذریعہ سے ادراک ہو سکے۔ ہر آلۂ حس دنیا کے کسی ایک ابتدائی جوہر کے مطابق ہوتا ہے پس آواز ایک جوہر اصلی ہے یعنی یہ کسی اور جوہر کی صورت متغیرہ (وکارہ) نہیں ہے۔ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ وید بھی آواز کی قدامت کی صدا بلند کر رہا ہے نیائیک قدامت صوت کے نظریوں پر جو اعتراض کرتے ہیں ان کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

آواز ایک حاصل و نتیجہ ہے۔ چنانچہ ہم اس کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں (۲) یہ فنا ہو جاتی ہے (۳) ہم کہتے ہیں کہ "وہ آواز نکال رہا ہے" (۴) اس کا ادراک قریب و بعید مختلف اشخاص کو ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایک اور غیر متغیر نہیں ہو سکتی (۵) یہ پراکرتی و کرتی ہونے کی قابلیت رکھتی ہے۔ سندھی میں آوازیں ایک سے دوسرے میں بدلتی ہیں۔ چنانچہ دوہی آترہ ودھیا ترین جاتا ہے۔ جو لوگ اس کو برپا کرتے ہیں یہ ان کی تعداد سے بڑھ جاتی ہے۔ ان اعتراضات کا (یحم ۱۔ ۱۲۔ ۷) سوتروں میں جواب دیا گیا ہے۔ اس بات کو دونوں گروہ تسلیم کرتے ہیں کہ آواز کا ادراک لمحی ہوتا ہے۔ لیکن آواز کے عدم ادراک کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ سامع اور آواز (جو معروض سماعت ہوتی ہے) کے مابین قرار • اتحی

اتحاد نہیں ہوتا۔ آواز موجود تو ہمیشہ ہوتی ہے لیکن اس کا اظہار ناد (شور) کی حیثیت میں ہوتا ہے اور جب یہ انسان سے نکلتی ہے تو ہوا کے محض وصل و فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہوا کے یہ ارتعاشات انسان کے آلۂ سماعت کو آواز ما قبل کے ساتھ متصل کرنے کا کام دیتے ہیں۔ آواز نکالنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ارتعاشات نکلتے ہیں جو بلاشبہ لمحی و عارضی ہوتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ ایک ہی آواز کو ایک ہی وقت میں بہت سے آدمی سنتے ہیں اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ایک آواز غیر متغیر نہیں ہے۔ اس میں یہ سورج کے مشابہ ہے جو ایک اور غیر متغیر ہونے کے باوجود بہت سے آدمیوں کو ایک ہی وقت میں نظر آتا ہے۔ سندھی میں آواز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری آواز میں متغیر تو نہیں ہوتی بلکہ (مثال میں) پہلی آواز دوسری آواز کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ جب آواز میں زیادتی ہوتی ہے تو ظاہری ناد یعنی ارتعاشات ہوا میں اضافہ ہوتا ہے اصل جوہر یعنی شبدہ میں اضافہ نہیں ہوتا۔

اگر یہ واقعہ ہمارے ذہن میں ہو کہ ہندی فلسفے میں ذہنی حالتیں مادی تغیرات ہوتی ہیں تو یہ ممامسا کا نظریہ سمجھنا دشوار نہ ہو گا کہ آواز و حس کے مابین قدیم و ابدی تعلق ہے۔ کسی شئے کا ذہنی تعقل چونکہ لطیف مادہ کی ایک شکل ہوتا ہے اس لئے یہ اس شئے کے جوہر کے ساتھ اسی مادی درجہ میں ملحق و متصل رہتا ہے۔ زبان سے نکلا ہوا نام ناد ہوتا ہے۔ جو ابدی آواز کا عارضی اظہار ہوتی ہے اور آواز اکاش کی ایک مستقل صورت ہے جو کہ آلۂ فکر کا مواد بھی ہوتا ہے اس لئے ایک ایسا خیال مستقل طور پر موجود ہوتا ہے جس کا اس کے نام سے تعلق ہوتا ہے یہ الفاظ دیگر نام اور روپ ایک ہیں۔ خیال اور نام شعور میں ایک ساتھ آتے ہیں۔ اس توجیہ سے یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اظہار کو ہندوؤں کی کتابوں میں ہمیشہ نام روپ کیوں کہا جاتا ہے اور اُدّالک شوبتہ کیتو کو اس علم کی مثال دیتے وقت جس میں ہم کو وہ آوازیں سنائی دینے لگتی ہیں جو سنی نہیں جا سکتیں اور ان چیزوں کا ادراک ہونے لگتا ہے جن کا ادراک نہیں ہو سکتا یہ کیوں کہتا ہے "عزیز من جو بچہ مٹی کے ایک ڈھیر سے وہ تمام چیزیں معلوم

ہو جاتی ہیں ۔ جو مٹی کی ہی بنی ہوتی ہیں ۔ اس لئے تغیر محض الفاظ کا ہے اور نام کے علاوہ کچھ نہیں ہے ۔ واچارمبھنم وکارونم نامدھیم (چھا ۔ اپنشد ششم ۱ ۔ ۲) الفاظ کے معنی کے قدیم ہونے کا خیال اس قدر لغو اور دقیانوسی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ اس کو خیال کرتے ہیں ۔ سر آلیور لاج اپنی کتاب حیات و مادہ (جس کو طبیعی کی مابعد الطبیعیات کہہ سکتے ہیں) میں لکھتے ہیں "روح و جسم یا زیادہ عمومیت سے روحانی و مادی کے تعلق کی تمثیل جملہ کے معنی اور ان تحریری یا تقریری الفاظ سے دی جاتی ہے ۔ جن سے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں لکھنے یا بولے گئے معنی کا قلب لباس کہہ سکتے ہیں، یہ اس کے جوہر کے ظاہر کرنے کی ایک صورت ہوتی ہے ۔ جب اس کو ادا کیا جاتا ہے تو جملہ کے اندر زمانی علائق بھی لازمی طور پر ہوتے ہیں ۔ اس کی ایک ابتدا ہوتی ہے ۔ ایک وسط ہوتا ہے اور ایک انتہا ہوتی ہے ۔ اس کا اعادہ ہو سکتا ہے اور اس کے حاصل کو دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا جاتا ہے لیکن خود جملہ میں داخلی معنی کے لئے کسی زمانی نسبت کا ہونا ضروری نہیں ممکن ہے کہ یہ ہمیشہ صحیح ہو ممکن ہے کہ یہ قدیم و ابدی آپ کی صورت میں ہر وقت موجود رہے اور بنی نوع انسان اس کو مختلف زمانوں میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ سمجھتے رہے"۔ ص ۱۱۵ پر میکس میولر اس ممامسکہ تعلیم کے متعلق رائے زنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فلاسفہ ہند سمجھتے تھے کہ مطالعہ زبان بھی فلسفہ کا ایک لاینفک جزو ہے ظاہر ہے کہ وہ یہ محسوس کر چکے تھے کہ صرف زبان ہی فکر کی ایک مظہری صورت ہے اور چونکہ انسان دوسروں کے خیالات کا پتا چلانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں رکھتے اور یہی نہیں بلکہ اپنے خیالات کا بھی صرف الفاظ کی صورت میں ادراک کر سکتے ہیں اس لئے جو شخص فکر کا مطالعہ کرتا ہے اس کا یہ فریضہ ہو جاتا ہے کہ قبل اس کے کہ فکر کی تحلیل کرے، اور اس کے معنی کے سمجھنے کی کوشش کرے الفاظ کی نوعیت کی تحقیق کرے ۔ وہ یہ سمجھتے تھے (جو کہ دور حاضر کے فلاسفہ بھی تا حال سمجھنے سے قاصر ہیں) احضار و تعقل میں فرق ہے اور نہ صحیح معنی میں فکر کو صرف تعقل الفاظ ہی سے بحث ہوتی ہے۔

اور یہ کہ لفظ اور فکر دو ایسی چیزیں ہیں جو کبھی منفک ہو ہی نہیں سکتیں اور جب یہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں تو فنا ہو جاتی ہیں (فلسفۂ ہند کے مذاہب ستہ صد ۵۲۶)

وید کی قدامت و استناد کو اپنے نزدیک تشفی بخش طریق پر ثابت کرنے کے بعد جے منی اپنے زمانہ کے معقولیوں کے اعتراضات کو لیتا ہے جو وہ وید کے ان حصوں پر کرتے ہیں جن کا یجن کے دھرم سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ معمولی دنیاوی امور سے بحث کرتے ہیں۔ اس کی توجیہ کے لئے ارتھ وادھ کا نظریہ اختراع کیا گیا تھا جو باقی ویدوں کے تابع اور ان کی ایک طرح شرح ہے جو شے وید میں بطور حکم کے نہ تھی اس کو تشریحی کہہ کر ٹال دیا گیا۔ مماںسا کے مذہب میں وید کے جملوں کے علیحدہ کرنے کا مفید کام جاری رہا یہاں تک کہ وید کے جملوں کی پانچ قسمیں ہو گئیں۔ یہ حسب ذیل ہیں (۱) ودھی (۲) منتر (۳) نامدھیہ (۴) نشیدھ (۵) ارتھ وادھ۔ ودھی وید کا حکم ہوتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) اپتتی ودھی، یہ ایسا حکم ہوتا ہے جو اور احکام کا باعث ہوتا ہے (۲) ونی یوگہ ودھی، ایسا حکم جس میں قربانی کے لوازم ہوتے ہیں (۳) پر یوگہ ودھی جس میں اس قربانی کے متعلق ضروری احکام ہوتے (۴) ادھی کار ودھی، جس میں اس منزلت کا ذکر ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ منتر وید کا وہ جملہ ہوتا ہے جو انسان کو قربانی کی متعلقہ چیزیں یاد دلاتا ہے۔ جن منتروں سے یہ غایت پوری نہیں ہوتی وہ بھی کسی غیر معلوم طرز پر قربانی کی کامیابی میں شریک ہوتی ہیں۔ نام دھیہ میں خاص خاص قربانیوں کے نام ہوتے ہیں مثلاً ادبھیہ چترہ وغیرہ۔ نشیدھ کے اندر ایسے جملے ہوتے ہیں۔ جن میں بعض افعال کی ممانعت ہوتی ہے۔ ارتھ وادھ وہ عبارتیں ہوتی ہے جو ودھی یا نشیدھ کے تابع ہوتی ہیں اور اس میں یا تعریف ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے۔ یہ تین قسم کی ہوتی ہے (۱) گنہ واد گے خلاف ہوتی ہے۔ مثلاً "سورج قربانی کا ستون ہے" (۲) انو وادھ ایسا بیان ہوتا ہے جو تجربۂ انسانی کے موافق ہوتا ہے۔

مثلاً آگ سردی کی دوا ہے۔ (۳) بھوتارتھ واوه ایسا بیان ہوتا ہے جو دوسرے
ثبوت کے ذریعہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ مثلاً اندر نے ورترا کے خلاف طوفان رعد پیدا کیا
رفتہ رفتہ ارتھ واوه کے معنی ایسی شے کے ہو گئے جس کو نظرانداز کیا جا سکتا ہے اور جو عبادت
کہکر اُڑایا جانے لگا۔
پسند خاطر نہ ہوئی اس کو ارتھ واوه
صورت اور معنی کے تعلق کے مسئلے کے علاوہ میمانسا کے مذاہب نے ایک
اور مابعد الطبیعیاتی مسئلے کو حل کیا ہے۔ اور وہ اپورواپا آنائی بالقوہ کا مسئلہ ہے۔
قربانیوں کے پھل ظاہر طور پر نہیں ملتے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اس طرح
کیونکر عمل کر سکتی ہے کہ اس سے مستقبل میں کوئی نتیجہ برآمد ہو سکے۔ فعل بہت دور رہ
اور اس کو اس قدر مدت ہو چکی ہے کہ جس کا قیاس بھی نہیں ہو سکتا۔ پس اس سے
یہ قیاس کیا گیا کہ قربانیاں غیر مرئی تغیر پیدا کر دیتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو
یہ قربانی کے ثمر کا باعث ہوتا ہے۔ اس خیال کو جے منی ایک مختصر سوتر میں
بیان کرتا ہے (دویم-۱-۵) چوداناپھر ارہبہ جس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ
چودانا سے مراد اپروا ہے اور اپروا کا وجود ارہبہ کے لئے ہوتا ہے۔ جس کے
متعلق حکم ہے کہ "جو شخص سورگ کا خواہشمند ہے اس کو قربانی کرنی چاہئے۔
کیونکہ بصورت دیگر یہ حکم فضول محض ہو جاتا ہے (کیونکہ قربانی ختم ہو جاتی ہے
اور جب تک ثمر ملے اس وقت تک باقی نہیں رہتی) اگر قربانی بغیر کسی ثمر کے
پیدا کئے ہوئے ختم ہو جاتی ہے، تو یہ (بلا کسی شئے کے) پیدا نہیں ہو سکتا۔
پس یہ کچھ نہ کچھ پیدا کرتی ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ۔ (یا کہ) خود بخود نہیں مرتا،
کیونکہ اس کے ثمرہ کا ذکر تو صاف طور پر آتا ہے۔ اس لئے ہم کو کرم کے بقائی اپرده
کے علاوہ اور کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ کرم وہ ہوتا ہے جو اس کے جوہر کو
ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتا ہے۔ یہ آتما کے اندر نہیں ہو سکتا کیونکہ آتما ہر جگہ ہوتی ہے
آتما کا عمل (علم) چونکہ ہر جگہ ہوتا ہے، اس لئے یہ اس امر کی شہادت ہے کہ آتما
ہر جگہ ہے نہ کہ اس امر کی کہ ایک جگہ سے (دوسری جگہ) جاتی ہے کیونکہ حرکت کے
ہونے سے (آتما کی ہمہ گیریت کی) تردید نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں جس شئے (گھی) وغیرہ سے
قربانی کو تعلق ہوتا ہے وہ بھی فنا ہو جاتی (جل جاتی) ہے۔ چونکہ وہ شے جس کے ساتھ

قربانی ہوتی ہے فنا ہو جاتی ہے لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اس شئے کے فنا ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ اس کی راکھ نظر آتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ یہ جل جاتی ہے مگر اس کا وجود ہوتا ہے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ موجود چیزیں (راکھ) تو نظر آتی ہے مگر یہ نظر نہیں آتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ بار آوری (اس شئے کے موجود ہونے) کا ثبوت ہے تو پھر اس کی وجہ بتانی پڑتی ہے کہ یہ نظر کیوں نہیں آتی۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ (اس کا ادراک نہونا) غیر مرئیت کی کسی ایک علت کی بنا پر ہے مثلاً لطافت وغیرہ تو یہ محض ایک فرضی شئے رہ جاتی ہے۔ پھر یہ سوال درپیش ہوتا ہے کہ آیا اپروہ کا حمل کیا جائے یا اسس (علت) کا کسی نئے جوہر کا حمل اور کسی نئے خاصہ کا حمل مادی شئے سے کرنا زیادہ قرین عقل ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کرم کی کوئی بنیاد نہیں تو اس کی بھی اسی طرح سے تردید ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی طرف ایک نئے خاصہ کو منسوب کیا جاتا ہے مگر اس کو حرکت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ قربانی فنا ہو جاتی ہے اور جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اپروہ کا وجود ہوتا ہے۔ پس یہ اپروہ وہ غیر مرئی جوہر ہے جس میں ویدکی اکثر قربانیوں اور نذر و نیاز کا پھل موجود رہتا ہے جے منی کے سوتروں کو اگر فلسفی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان سے نہایت ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مگر ہم کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ جے منی کائنات کی کسی فلسفی نقطۂ نظر سے تحلیل نہیں کرتا اور نہ یہ اس کے لئے ممکن تھا کیونکہ اس پر تو رسوم کی بجا آوری کا غیر معمولی بوجھ لدا ہوا تھا اور جس کے ذیل میں شرح کے ایسے لاتعداد مسائل پیدا ہوتے تھے کہ جس کے لئے قواعد منطق کے علاوہ اور کسی شئے کی ضرورت نہ تھی۔ مگر اس کے متبعین نے یہ دیکھ کر کہ اس کا درشن حریفوں کے مقابلہ میں اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک اس میں مروجہ فلسفہ کے مسائل شامل نہ ہوں، اس لئے انھوں نے ممانسا کی بحث میں ثبوت کے ذرائع (پرامانس) کائنات کے پدارتھ اور فلسفی مسائل داخل کر دیئے۔ یہ دو مذہبوں میں منقسم ہیں پربھاکارہ کے گرو ماتا اور بھٹہ کے بھٹہ کماریلہ۔

ان دو مذہبوں میں سے پہلے کے نظریوں کی جانب سرودھمد ملانتھا حیہ میں حوالہ ملتا ہے جو شنکر اچاریہ سے منسوب ہے۔ دو درویہ گن کرم ساماتیہ اور پرت انترا تا (متابعت) پانچ قاتیغوری پائیے ہیں۔ اور اگر شکتی سادرشیہ (مشابہت) اور سانکھیہ کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان کی تعداد آٹھ ہو جاتی ہے وشیشہ ابھارہ مٹی اور دوسری چیزوں سے علیحدہ (قاتیغوزیئے نہیں ہیں جن کے اندر کریہ ہوتے ہیں (ایضاً باب ۹) آتما بدھی اندریہ اور شریر سے علاوہ ہے۔ یہ قید مکان سے آزاد (وبھو) اور ابدی ہے۔ یہ مختلف اجسام میں متعدد ہو جاتی ہے۔ یہ خود کو وقوف اشیا میں ظاہر کرتی ہے۔ اس وقوف میں کہ ددمیں برتن سے واقف ہوں ایک وقت میں تین چیزیں ہیں۔ برتن بہ حیثیت معروض کے۔ اس میں موضوع بہ حیثیت انا کے داخل ہوتا ہے۔ علم خود کو بذات خود روشن ہوتیئے سے ظاہر کرتا ہے (ایضاً) بھٹہ کماریلہ نے جو شنکر کے زمانہ سے کچھ ہی پہلے گذرا ہے اپنے شبارہ کے بھاشیہ کے وارتیکہ میں خاصہ مابعد الطبیعیاتی نظام قایم کیا ہے۔ یہ کتاب بہت ضخیم ہے اور اس کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے شلوک وارتیکہ تنتر وارتیکہ او ٹپتیکہ۔

سبدہ کے ابدی ہونے کے نظریہ پر نیائے وشیشکہ اور سانکھیہ نے نہایت شدت کے ساتھ اعتراض کیا جو ساتھ ہی وید کے ماننے کے بھی مدعی تھے۔ پتنجلی مہا بھاشیہ کے مصنف نے وید کے معنی کو قدیم اور الفاظ کو غیر قدیم قرار دیکر اس نظریہ میں کچھ تغیر پیدا کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ وید مخلوق نہیں ہیں۔ وید قدیم و ابدی ہیں۔ ان کے معنی ابدی ہیں مگر ترتیب حروف (الفاظ وغیرہ) ابدی نہیں ہے۔ انھیں کے فرق کی بنا پر کتھا کلا پہ مداکہ پیپلا واکہ وغیرہ پیدا ہو گئے ہیں (مہا بھاشیہ ۴-۳-۱۰۱)

بھرتری ہری ساتویں صدی عیسوی کا مشہور مصنف اپنے کاریکہ جس کا وکایہ پادھیہ نام ہے سفوٹہ کے نظریہ کی شرح کرتا ہے۔ جو لوگ آواز سے واقف ہیں وہ اس امر سے بھی واقف ہیں کہ جو الفاظ ہماری زبان سے

نکلتے ہیں ان میں دو آوازیں ہوتی ہیں - ایک تو آواز کی علت ہوتی ہے اور دوسری ایک شے کی طرف اشارہ کرنے میں کام آتی ہے (واکیہ پادیہ ۱-۴۴) - جن دو آوازوں کی طرف اشارہ ہے ان میں پہلی تو وہ ہے جو ذہن میں اس سے پہلے ہوتی ہے جب الفاظ واقعتاً منہ سے ادا ہوتے ہیں بعض لوگ جو روشِ قدیم پر چلنا پسند کرتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں آوازیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں) - بعض یہ کہتے ہیں کہ ہم اسی شے کو جو فی الحقیقت ایک ہے اپنے خیال میں دو حصوں میں منقسم کر دیتے ہیں - جس طرح کہ دیا سلائی میں جو بالقوہ روشنی (ارنی) ہوتی ہے وہ دوسری روشنیوں کی پیدائش کا سبب ہوتی ہے اسی طرح جو آواز (سفوٹہ) ذہن (بدھی) میں ہوتی ہے وہ ان مختلف آوازوں (نادہ) کا باعث ہوتی ہے جو سنائی دیتی ہیں - پہلے اس کا ذہن خیال کرتا ہے پھر کسی معنی کے ساتھ اس کو ربط دیتا ہے پھر (سامع) اس کو آواز کی صورت میں سمجھتا ہے نادہ (زمانہ میں) مقدم و موخر پیدا ہوتی ہے مگر سفوٹہ مقدم و موخر نہیں ہوتا - جو شئے بہ تسلسل پیدا نہیں ہوتی اس کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ عالم وجود میں آتی ہے اور اس طرح منقسم معلوم ہوتی ہے۔ جس طرح متحرک پانی کی حرکت پر سایہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس میں کہ یہ نظر آتا ہے (یہ لفظاً دیکھو تو موجود ہوتا ہے) کیونکہ یہ پانی کی حرکت کے اثر میں ہوتا ہے اسی طرح سفوٹہ اور نادہ کا حال ہے - (ایضاً بکلم ۴۵-۴۸) پس سفوٹہ بالقوہ لفظ ہوتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتا ہے یعنی وہ ذہنی مقدم جس کا اظہار اس لفظ سے ہوتا ہے جو ادا ہوتا ہے جس طرح پانی چاند کو ظاہر کرتا ہے جب اس کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ کمار لِلہ اس سفوٹہ کے نظریہ پر اپنے شلوکہ وارتیکہ میں پروہ مماسا اور شنکر کی جانب سے اعتراض کرتا ہے اور اپنے بھاشیہ میں آتر مماسا کی طرف سے اعتراض کرتا ہے۔

ہندوستان کے اور بہت سے نظریوں کی طرح سے قدامت صوت کے

نظریہ کی بھی اصل رگ وید کے مختلف گیتوں میں ملتی ہے جن سے واگدیوی
کی تعریف کی گئی ہے۔ وہ بعض اوقات گیاتری یعنی وزن مشکل ہوتا ہے
وہ سرسوتی شادتری، ست رویا وغیرہ کہلاتی ہے۔ براہمنوں میں وہ
مولود اول (برہما جو خالق ہے) کی رفیق بن جاتی ہے اور نام و شکل کے
عالم وجود میں لانے کے کام میں اس کی امداد و اعانت کرتی ہے شت
براہ۔ د ہم ۶-۵-۴ میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن کلام سے متحد ہو گیا
ہے۔ اور اسی مقام پر اس کو ادہتی کے مطابق قرار دیا جاتا ہے۔ چونکہ وہ
منتروں کی قوت کا نمائندہ ہے اس لئے وہ آخر میں آنکھوں کی شکتی سے
مطابق ہو جاتی ہے۔ شیوہ فرقہ کے مذاہب میں جن میں کہ اس دیوی کی
عظمت بہت کم ہو جاتی ہے یہ متقل میت۔ اُپ ششم ۲۲ میں نمایاں ہوتا
ہے اور شبد برہما جس کا پہلے بھرت رہری میں ذکر ہوا تھا اس نظریہ کی واکیہ
پاویہ میں فلسفۂ قواعد کے نقطۂ نظر سے شرح کرتا ہے۔

وجنانہ بھکشو جو سولھویں صدی میں گزرا ہے اپنی تصنیف یوگہ سارہ سنگرہ
میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہے سفوٹہ کا نظریہ دراصل یوگ مذہب
کا ہے اور اس کو بہت شرح وبسط کے ساتھ بیان کرتا ہے وہ آواز تین قسم کی ہوتی
ہے۔ (۱) وہ جو آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے (۲) وہ جو آلات سماعت کا
معروض ہوتی ہے (۳) وہ جو صرف بدھی کی معروض ہوتی ہے۔ ان میں سے
وہ آواز جو حلق تالو اور دوسرے مقامات سے خصوصیت رکھتی ہے
وہ آلات تکلم کی معروض ہوتی ہے کیونکہ ان سب سے پیدا ہوتی ہے۔
اور جو آواز کان میں آواز کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور آلات
تکلم کی آواز سے مختلف ہوتی ہے وہ معروض سماعت ہوتی ہے کیونکہ
اس کا ادراک اسی کو ہوتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ برتن وغیرہ
ہیں بدھی کے معروض ہوتے ہیں کیونکہ ان کو صرف بدھی سمجھتی ہے جس کی
تشریح کی جائے گی۔ یہ الفاظ معنی کو ظاہر کرتے ہیں اس لئے ان کو سفوٹہ
(ظاہر کرنے والا) کہا جاتا ہے نفظ حروف سے مختلف ہوتا ہے جن کا تلفظ

آلات تکلم سے ایک ایک کر کے ہوتا ہے اور ہر حرف ادا ہونے کے بعد بہت جلد فنا ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے حروف کے ساتھ لفظ کی ترکیب کے لئے متحد نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک مکمل لفظ ایک ایک کر کے حروف سے کان کے لئے پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر ہم سفوٹہ کو خارج کر دیں تو کوئی شئے معنی ظاہر کرنے کے لئے باقی نہ رہ جائے گی۔ اس سفوٹہ کی علت ایک خاص قسم کی کوشش ہوتی ہے۔ اگر ہم ایک لفظ متعدد و علیحدہ علیحدہ کوششوں سے ادا کرتے تو اس کو ایک لفظ شمار کرنا اور اس سے ایک معنی سمجھنا ممکن نہ ہوتا۔ اس سفوٹہ کو ظاہر کرنے والا لفظ کے آخری حرف کا وقوف ہوتا ہے جس سے پہلے چند حرف ہوتے ہیں۔ سفوٹہ کا ادراک صرف بدھی سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ بدھی کو (حروف کے) تسلسل کا وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سفوٹہ کے علم کا وقوف اس تسلسل سے منسوب کرنا بہ نسبت اور کسی شئے کے آسان ہے کیونکہ یہ ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

پس سفوٹہ کا وقوف کان کو نہیں ہو سکتا کیونکہ کان کے لئے (اصوات کے) تسلسل کو محسوس کرنا ناممکن ہے۔ مثلاً جیسے گھا کے بعد ٹا ہے۔ علاوہ بریں (مفرد حروف کی) آوازیں جو پیدا ہونے کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہیں (بعد کی آوازوں کے ساتھ) متحد نہیں ہو سکتیں۔ پس چونکہ جو حروف زبان سے نکل چکتے ہیں ان کا ارتسام انتھہ کرنا میں باقی رہتا ہے اس لئے صرف انتھہ کرنا ہی صحیح معنی میں سفوٹہ کے ادراک میں معین ہو سکتا ہے۔

فصل ششم

بھگوت گیتا

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ بھگوت گیتا ویدانتہ سانکھیہ اور

آگمہ کے نقاط نظر کو مخلوط کر دینے کی ابتدائی کوشش تھی۔ دو عبارتیں (ت ۲۰-۷، ۲۰) پر نقل کی جا چکی ہیں، جن میں باشعور اور عالی مرتبہ برہما کی تعریف کی گئی ہے جو وایدانتیوں کے نزدیک کائنات کا حقیقی و واحد اصول ہے۔ دوسری عبارتیں میں کرشنا پرش اور پراکرتی کے مابین امتیاز کرتے وقت عمداً سانکھیہ کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔ "جان کہ پراکرتی اور پرشہ دونوں ابدی ہیں۔ اور یہ بھی جان لے کہ صورت اور گنوں کے تغیر پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ علت و معلول کی اصل پراکرتی ہے۔ پرشہ لذت والم کے تجربے کا نام ہے۔ جب پرشہ پراکرتی میں متمکن ہو جاتی ہے تو ان اوصاف کا تجربہ ہوتا ہے جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا گنوں سے علاقہ رکھنا اس کے اچھے اور برے ارحام میں پیدائش کا موجب ہوتا ہے۔ یہی پرشہ جو یہاں (اس جسم میں قابض و متصرف ہے) اس کو شاہد مجاز مالک محسوس کرنے والا آقائے اعظم، ذات اعلیٰ (پرماتما) بھی کہتے ہیں" (ت ۱۳ - ۱۹ - ۱۲)۔ "اے قوی باز و فوان والے مجھ سے ان علل خمسہ کو سمجھ جن کو سانکھیہ کے فلسفے میں ہر قسم کے فعل کے وقوع میں آنے کے لئے ناگزیر بتایا گیا، جسم، عامل، آلات عمل، مختلف قسم کی علتیں اور ان کے حاکم دیوتا۔ انسان جو فعل اپنے جسم اپنی زبان یا اپنے ذہن سے کرتا ہے وہ صحیح ہو یا غلط، اس کے یہ پانچوں سبب ہوتے ہیں جب صورت حال یہ ہے تو جو شخص اپنے فہم ناقص کی بنا پر محض اپنی تنہا ذات کو فاعل و عامل خیال کرتا ہے۔ وہ احمق دیکھتا ہی نہیں ہے۔ (ت ۱۸ - ۱۳ - ۱۶)۔

آگمہ میں جو کائنات کی تین اجزا میں تحلیل کی جاتی ہے، اس کی بھی شرح کی گئی ہے۔ "اے ارجن! ایشور کل کائنات کے قلب میں رہتا ہے اور اپنی حیرت انگیز قوت سے کل موجودات کو اس طرح سے گھماتا ہے کہ گویا مشین پر سوار ہوں۔ دوسرا اعلیٰ وارفع پرشہ ہے، جس کو پرماتما کہتے ہیں۔ جو تین عالموں میں داخل ہو کر ان کو قایم رکھتا۔ اور ایشور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا (ت ۱۵ - ۱۷)

مختلف عبارتوں میں کرشن ایشور ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ میں وہ ہوں جس کی پیدائش نہیں ہوئی۔ میں غیر متغیر آتما ہوں جو کل موجودات کی

مالک ہے" (۲-۶) میں کل کائنات کا آغاز و انجام ہوں۔ اے دھنجیا! مجھ سے بلند اور بڑی کوئی چیز نہیں ہے۔ دنیا کی تمام چیزیں میرے گرد اس طرح ہیں جس طرح سے جواہرتاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں (۶-۶-۷) باقی دو تتوہ ایشور کی دو پراکرتیں ہیں غیر مسلسل پراکرتی یعنی میری آٹھ گونہ ہے مٹی پانی آگ وایو اکاس نفس بدھی اور اہنکار (۷-۴) عناصر کبری اہنکار بدھی اویکتا دس اور ایک اعضا پانچ سلسلے آلات (حس) کے خواہش نفرت لذت الم، کل (جسم)، عقل، استقلال، یہ (کشتیرہ) کا میدان ہے، جس کو اس کے تغیرات کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (۱۳-۵-۶) یہ ادنیٰ پراکرتی ہے جو شاکتہ کے ادیتہ اور شیوہ اشو دھامایہ ویشنوہ کے اچیت سے مطابق ہے۔ میری دوسری پراکرتی کو بھی جان لے جو اس سے بالاتر ہے۔ اے قوی بازو والے یہی جاندار (جیو) ہو جاتی ہے اور یہی اس کائنات کو تھامے رہتی ہے، (۷-۵)۔ چونکہ یہ خود میری ذات کا ایک جزو ہے۔ اس لئے یہ ذی حیات دنیا میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ اور اپنی طرف آلات حس کو کھینچتی ہے جن میں نفس چھٹا ہوتا ہے"۔ (۱۵-۷) اس مقالے کو آگمہ میں تجس یا اوجس کہتے ہیں اور یہ الفاظ ۱۵-۱۲-۱۴ میں آتے ہیں" جو تجس (توانائی نور) سورج میں عالم کو منور کرتی ہے جو چاند اور آگ میں جلوہ گر ہوتی ہے اس تجس کو میرا سمجھ میں زمین میں آتا ہوں اور زندگی کو اپنی اوجس (قوت) سے سہارا دیتا ہوں۔ میں سوم یا جوہر بن کہ تمام درختوں کو خوراک بہم پہنچاتا ہوں۔ میں ویشونارہ (آتش حیات) بن کر ذی تنفس اجسام میں داخل ہوتا ہوں۔ اور یہاں پران اور اپان (دیہ دو قسم کی ہوائیں ہیں جو آتش حیات کو لے جاتی ہیں) کے ساتھ ملکر چاروں قسم کی خوراک کو ہضم کرتا ہوں۔

اور عبارتوں میں کرشن ان تین نظاموں سے بالاتر ہو جانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ویدنیتوں کے ذی شعور اور واحد برہما سے اور سانکھیوں کے پرش اور پراکرتی اور آگمیوں کی تثلیث ایشور جیت اور

اچیت سے ماوراء اور ان سے بالا ایک حقیقت اعلیٰ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کو برہماتت، (۷۔ ۲۹) آشرم برہما پرمم (۸۔ ۳) میرا مکان اعلیٰ (۸۔ ۲۱) نشت ارفع (۸۔ ۲۸) کہا گیا ہے۔ کرشن اپنے آپ کو برہما کی پرتی ستھا یعنی غیر فانی غیر متغیر ابدی اور غیر مختتم رحمت کہتا ہے (۱۴۔ ۲۷) پرتی شتھا کے معنی ستون کی کرسی کے ہیں جس سے یہاں حامل کے معنی مراد ہیں۔ کرشنا اپنے سے بالاتر ایک وجود کو تسلیم کرکے ویدنتہ کے تمام مذاہب کے خلاف جاتا ہے۔ شنکر سے لیکر اب تک ہر شارح و مفسر نے اس عبارت کے ظاہری معنی کو توجیہ میں بہت کچھ ذہانت صرف کی ہے۔

وہ مکان اعلیٰ جس کو کرشن اپنے پرشوتما اور پرشہ سے بھی نہایت احتیاط کے ساتھ ممیز و ممتاز کرتا ہے اور جس کو وہ اپنے سے بالاتر بتاتا ہے اور جس کا حوالہ وہ کاوی اور پرانہ (۸۔ ۹) وغیرہ کے صفات سے دیتا ہے۔ اور جس کو وہ اوی پرشہ کے نام سے موسوم کرتا ہے (۱۵۔ ۴) اس کو اکشر پدم اور گنی بھی کہتے ہیں۔ بالتحقیق اس ادیکتہ سے بلند ابھی (یعنی لاپراکرتی) ایک اور ادیکتہ ہے (یعنی غیر مبرہن) یہ ابدی ہے اور اس وقت بھی ہلاک نہ ہوگا جب کل موجودات ہلاک ہو جائیں گی اس کو ادیکتہ (مطلق) اکشرہ (غیر متغیر) کہتے ہیں۔ اور صراط اعلیٰ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تک پہنچ کر کوئی واپس نہیں آتا۔ یہ میرا اعلیٰ و ارفع مکان ہے (۸۔ ۲۰۔ ۲۱)۔ وہاں سورج نہیں چمکتا نہ چاند اپنی روشنی ڈالتا ہے اور نہ آگ روشن ہوتی ہے۔ وہاں جانے کے بعد یہ واپس نہیں ہو سکتے۔ یہی میرا اعلیٰ مکان ہے۔ اس مکان اعلیٰ میں بھگوت گیتا کے مصنف کو ایک ایسا عین نظر آتا ہے جس میں دیگر مذاہب کے اصولی تتوے مل جاتے ہیں۔ یہ جو کچھ موجود ہے اس سب کی بنیاد ہے۔ اس پراونی سے اونی پرشہ سے لیکر اعلیٰ سے اعلیٰ پرشہ تک قائم ہیں۔ اس سے ارتقائی عالم کے تمام عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ نہ تو باشعور وجود ہے اور نہ غیر شاعر وجود ہے بلکہ عالم و معلوم اور اعلیٰ و ارفع مقررہ مکان سے ماوراء ہے (۱۱۔ ۳۸)

کرشن کی یہ حقیقت اعلیٰ شنکر کے نرگنہ برہما سے مختلف ہے۔ شنکر کا نرگنہ برہما ساگونا برہما یا ایک باشعور اور کلی وجود ہے جس کو نام اور صورت سے

معرا کرکے مراقبے میں استعمال کرتے ہیں۔ جب ان امتیازات سے انکار کر دیا جاتا ہے تو یہ اور بھی بلند ہو جاتا ہے (ویدانت سوتر بھاشیہ ۱۴-۳-۴) شنکر کے نزدیک ابدی اودیا (جہل)، ہم کو اس ذات سے نام اور صورت منسوب کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو اس طرح سے محدود نہیں ہے اور یہ اس کے نزدیک پرام برہما ہے جو ست ہے اور اس اعتبار سے اودیا (جہل) کے مخالف ہے جو اسَت ہے۔ یہ نظریہ کہ اودیا نام اور صورت کا باعث ہوتی ہے، بھگوت گیتا میں نظر نہیں آتا نہ اس میں مایہ کا نظریہ ملتا ہے جو شنکر کے آخری اتباع میں رائج ہوا ہے اس کے مطابق وہ کہتے تھے کہ پرام برہما جو اوصاف و عوارض سے معرا اور ایک ہے جس میں ست چیت اور آنند جمع ہیں کسی ناقابل بیان طریق پر مایا میں گرفتار ہو جاتا ہے جو نہ تو موجود ہے اور نہ غیر موجود ہے اور اس طرح سے ارتقا پاکر یا بلکہ یوں کہو کہ تنزل ہو کر ساگونہ برہما یا ایشور بن جاتا ہے۔ اور اس کائنات کو عدم سے وجود میں لانا شروع کرتا ہے۔ یہ عقیدہ قدیم زمانہ کے مفکرین کی اس کوشش کا کہ ست اور اسَت دونوں کے لئے ایک مشترک عین دریافت کیا جائے، ایک مضحکہ خیز ترجمہ ہے۔

دوسری طرف رامانج نے ان تمام عبارتوں کو حذف کر دینے کی کوشش کی ہے جن میں کرشن اس عین اعلیٰ کو بیان کرتا ہے "جہاں سے گفتگو ذہن کے ساتھ پلٹ آتی ہے" کیونکہ یہ اعلیٰ سطح فکر تک پہنچنے میں ناکام رہتی ہے۔ وہ پرم دہامہ کا ترجمہ اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ وہ احاطہ ہے جو نرائن نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے جہاں کہ وہ اپنے سانپ کے تخت پر بیٹھ کر دربار کرتا ہے۔ اور سانپوں کے پھن اس کے شاہانہ چھتر کا کام دیتے ہیں۔ اس میں وہ اپنے برگزیدہ بندوں کو اپنی عنایت سے جگہ دیتا ہے۔

شارحین اور حاشیہ نویسوں کے ہاتھ بھگوت گیتا کی تعلیم کو جو نقصان پہنچا ہے، ایسا کسی اور ہندوستانی کتاب کو نہیں پہنچا۔ اس کا بیان سوتروں کی طرح مبہم بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود اس کے مفروضہ مصنف کے احترام کی بنا پر اس کو ہندی اور غیر ہندی تمام کتب مقدسہ میں فوقیت دی گئی ہے۔ اور اتنے حاشیہ نویسوں اور شارحوں نے اس کو اپنے خاص نظریات کی حمایت میں

استعمال کیا ہے اور اس ذیل میں اس کی ایسی دُرگت بنائی ہے کہ کچھ انتہا نہیں تب
اس کی تعلیم اس کی اصطلاحات و محاورات کو ایسے شارحین نے بری طرح سے
خراب کیا ہے جو ادبی ضمیر مطلق رکھتے تھے۔ شارح یہ معلوم کرنے کی کوشش
نہیں کرتے کہ مصنف کیا کہتا ہے یہ کیا کہنا چاہتا ہے بلکہ اصل عبارت سے اپنے
خاص نظریات ثابت کرنے کا کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی عبارت ایسی ہوتی ہے جو
شارح کے خیالات کے بیّن طور پر مخالف ہے تو وہ اس کی قواعد وصرف ونحو
کے اینچ پینچ دیکر توجیہ کر دیتے ہیں۔ مثلاً وشنو کے پجاریوں کے لئے سوناشوترہ
اپنی شد ضروری لازمی ہے۔ لیکن یہ وشنو کی نہیں بلکہ ردرہ کی حمد کرتا ہے۔
چنانچہ رنگرا ابخ ردرہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ وہی ہے جو سمسار کے مرض کو
دور کرتا ہے (شیوت۔ اُپ۔ بھاش ۳-۲) چھاندوگیہ اپنی شد میں جنہ شرتی
جو سمور کہ ودیا کو ریکوہ سے حاصل کرتا ہے اس شودر کہا گیا ہے (ایضاً ۴
۲-۳) چونکہ شودر برہما کا علم حاصل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے
شنکر اس کی توجہ میں کہتا ہے لفظ شودر شُچ اور ونہ سے مشتق مان سکتے ہیں
جس کے معنی الم کے ہجوم کرنے ہیں۔ ویدانتا سوتر بھاشیہ کیم ۳-۴) بھگوت گیتا ۲، ۷ کی
توجیہ کے شنکر دو طریق بتاتا کہیے ہر جگہ ان کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ مخالف عبارتوں کی
کیونکر توجیہ کی جائے اور یہ پتا نہیں ہوتی مصنف کا فی الواقع جو خیال ہو اس کو معلوم کریں شارح ان
قوانین کے توڑنے میں جن کو ہم اس زمانہ میں قوانین شہادت کہتے ہیں جتنی زیادہ ذہانت
دکھاتا ہے اتنی ہی با خدا مقلد اس کی تعریف کرتے ہیں۔ افاضل یورپ مثلاً
میکس میولر ڈیوسین گف تک بھی شنکر کی لفظی شہ زوریوں کے قریب میں
آجاتے ہیں اور اپنی شدوں کی عبارت کا ترجمہ کرتے وقت وہ ایسی باتیں
لکھ جاتے ہیں جو اصل میں نہیں ہوتی بلکہ صرف شنکر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں
دوسرے اشخاص کے خیالات کی ترجمانی کرتے وقت اور خصوصاً قدیم ارباب فکر
کی ترجمانی کے موقع پر کوئی مترجم و شارح مصنف کی کتاب میں کچھ نہ کچھ اپنے
خیالات بڑھے بغیر باز نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ہم دیانت داری
کے ساتھ اس رجحان کو کم کریں اور بغایت اس امر کی کوشش کریں کہ ان میں

تیسرے شخص کے خیالات داخل نہ ہوں ۔

گڑبڑ اور ابتری کے اس بڑے سبب کے علاوہ ایک اور نہایت ہی قوی سبب بھی کارفرما رہا ہے ۔ ویدانتا کے یہ مختلف مذہب سب کے سب ہندوستان کے دور حاضر میں الہامی مذاہب بن گئے ہیں ۔ ویدانتا کو چونکہ سچا مانا گیا ہے اس لئے یہ محسوس کیا گیا ہے کہ دیگر مذاہب کو بھی اس میں ضم کر لیا جائے ۔ اور شارحین نے یہ ضروری سمجھا ہے کہ سانکھیہ پرواممانسہ اور ویسیشیکہ مذاہب میں بھی خدا کو داخل کر لیا جائے ۔ جس تخلیق کیلئے جینی اور کناڈہ میں نہ تو جگہ ہے اور نہ ان فلسفوں کو اس کی ضرورت تھی ۔ یوگ کے ایشور اور نیائے کے پرماتما ویدانتا کے برہما کو ملا دیا گیا ۔ اور برہما پرماتما، پرشوتما اور ایشور کا جہاں کہیں بھگوت گیتا میں تذکرہ آیا ہے ۔ ان کو ایک ہی سمجھا گیا ہے ۔

یہ جذبہ ازمنۂ قریبہ میں اس ضرورت سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا ہے کہ ادویتہ کو دیگر مذاہب سے بڑھایا جائے ۔ اس کے لئے یہ عجیب و غریب نظریہ قایم کیا گیا ہے کہ عارضی طور پر دیگر مذاہب کی صداقت کو اس لئے تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ یہ ادویتہ کی جانب لے جاتے ہیں ۔ اس نظریہ کے بانی مادھوسدھانہ سرسوتی اور وجنا بھکشو ہیں ۔ مادھوسدھانہ نے اس کو اپنی کتاب پرستھانہ بھدہ میں اور وجنا بھکشو نے سانکھیہ پروچنہ بھاشیہ میں بیان کیا ہے (دیکھو میسور کی اصل سنسکرت کے نسخے کے صفحات ۱۹۴ تا ۲۰۲) وہ بدیہی حقیقت جس سے ہر شخص واقف ہو سکتا ہے انسان کے خود اپنے شعور کی متغیر حالتوں کے تجربات ہوتے ہیں ۔ جن کو ہندی فلسفہ میں جنوری کے تغیرات کہتے ہیں ۔ مابعد الطبیعیات ان کے اصطفاف کرنے ان کو کلیات کے ذیل میں جمع کرنے کی کوشش کا نام ہے جو ان کو مرتب اور باقاعدہ کر دی گئی، اور تجربہ ذاتی کی پریشانی اور گڑبڑ کو ایک فہمیدہ دنیا میں بدل دے گی، ان اصولوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ذہنی تعقلات ہوں نہ کہ ذہن سے علیحدہ خارجی حقائق ۔ ذہن اپنے عمل کی باقاعدہ اور مرتب طریقوں کے

رہبری کرنے کے لئے اپنے تجربات کی تحلیل کرتا ہے تاکہ تجربات اور یادداشتوں کے ہجوم میں ایک لاوارثی شے بن کر نہ رہ جائیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف اذہان مابعد الطبیعیاتی تحلیل کے مختلف طریقوں کی طرف مائل ہوتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ خود اذہان کا مزاج مختلف ہوتا ہے۔ لہذا غیر متناقض مابعد الطبیعیاتی فلسفہ خود ذہن مستفسر کے تمام تجربات کی توجیہ کر دیتا ہو اسی قدر صحیح ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی دوسرا فلسفہ ہو سکتا ہے۔ اصول کائنات مادی یا ایسے خارجی حقائق نہیں ہیں جن تک انسان پہنچ سکتا ہو یا جن کو حاصل کر سکتا ہو کسی خاص فلسفہ کو اعتقاداً صحیح سمجھنا کوئی قابل تعریف یا لائق تحسین امر نہیں ہے لیکن ہر ذہن کو اس امر کی تحقیق کرنی ہوتی ہے کہ کونسا نظام اس کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ کونسا طریقہ تحلیل اس کو متاثر کرتا ہے۔ اس طریقے کے مطابق یہ اپنے تجربات کی تحلیل کرے، اس کو کائنات میں اپنی قدر و منزلت معلوم کرنے کی تعلیم دے تاکہ وہ منور کن شعور جو اس کے ساتھ وابستہ ہے ذہن سے آزاد ہو اپنی اصلی بلند پروازی کرے جہاں سے کہ پھر یہ قید کی طرف نہ عود کرے گا۔

باب ۳

عمل کائنات

اس سوال کے بھی مختلف جواب دیئے گئے ہیں کہ عمل کائنات کی کیا نوعیت ہے۔ اور اس کے غیر متناہی تحول کی تہ میں کونسا مادی تغیر مضمر ہوتا ہے وہ مادہ جس سے اشیائے عالم بنے ہیں اس کو اپادانہ کارنم کہتے ہیں۔ گذشتہ باب میں بیان ہو چکا ہے کہ، نیائے وشیشکہ فرقے کے فلاسفہ اس کو مختلف الاصل بتاتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات نو مختلف جوہروں سے ملکر بنی ہے اور باقی تمام مذاہب کے فلاسفۂ عالم کی علت مادی کو یکجنس قرار دیتے ہیں۔ سانکھیہ یوگہ مذہب کے فلاسفہ اس کو غیر شاعر اور بے حس مادہ کہتے ہیں۔ اور باقی مذاہب کے فلاسفہ کے نزدیک یہ باشعور برہما ہے۔ اسی بنا پر دو مخالف نظریئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پہلا نظریہ ارمبھ وادھ ہے جو سالمات کی ترکیب سے متعلق ہے۔ اور دوسرا پری نام وادھ ہے جو نظریہ تبدل ہے۔ پہلا نظریہ یہ کہتا ہے کہ سالمات مادہ مٹی آگ اور ہوا ارمبھ اپادانم ہیں جس کے لغوی معنی پیدا کرنے والے مادہ کے ہیں یعنی ایسے مادہ کے جو تمام اشیائے عالم کا مبدأ ہوتا ہے۔ لیکن اشیاء میں منتقل ہونے سے خود اس کی خاص نوعیت میں فرق واقع نہیں ہوتا جس طرح سے کہ کپڑا بن جانے کے بعد سوت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور یہ اپنی مخصوص

نوعیت بطور سوت کے باقی رکھتا ہے۔ دوسرے نظریہ کے بموجب عالم کی علت پرکرتی نام اپادانم یعنی ایسا مادہ ہے جس کی قلب ماہیت ہوجاتی ہے اور جب یہ اشیا میں منتقل ہوتا ہے تو اس کی ماہیت اصلی باقی نہیں رہتی جس طرح سے کہ دودھ جب دہی بن جاتا ہے یا پھول جب پھل بن جاتا ہے تو اس کی امتیازی خصوصیت معدوم ہوجاتی ہے۔

عمل کائنات کی نوعیت کے متعلق نظریوں کا یہ اختلاف تعلق علت و معلول کے متعلق اختلاف خیال کا باعث ہوا۔ نیائے وشیشکہ مذہب کے فلاسفہ است کاریہ وادہ کے قایل ہیں۔ اس نظریئے کے بموجب معلول میں علت کا وجود نہیں ہوتا ہے۔ دیگر مذاہب اس کے مخالف نظریئے ست کاریہ وادہ کے قائل ہیں۔ اس نظریئے کے بموجب علت و معلول ایک ہوتے ہیں اور معلول میں علت بالقوہ طور پر پہلے سے موجود ہوتی ہے۔

(ا۔ ارمبھ وادہ

کناڈہ وشیشکہ سوتر ۷۔۲۔ میں کہتا ہے کہ علی اور معلولی جواہر ایک نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان میں وحدت اور عینیت کا وقوف نہیں ہوتا۔ سوت اس کپڑے کا سبب ہوتا ہے جو اس سے بنتا ہے لیکن ہم سوت کو کپڑے سے مختلف خیال کرتے ہیں۔ پس علت و معلول کا تعلق ہم وجودی یا سم وایہ کا تعلق ہے۔ ”جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کپڑا یہاں ہے تو یہ علت و معلول کی ہم وجودی ہوتی ہے“ (ایضاً ۷۔۲۔۲۶) سوت اور ایک ایسے برتن کا تعلق جس پر یہ پڑا ہوا ہے عارضی ہے لیکن چٹائی اور اس گھاس کا تعلق جس سے یہ بنی ہے اصلی ہے۔ ایک جوہر کو اس بنا پر علت کہتے ہیں کہ یہ معلول کے اندر موجود ہوتا ہے“ (ایضاً ۱۔۲۔۱) کائنات کے جوہر اصلی کل اشیا کے اسباب ہیں جو ان کے اختلاطات سے عالم وجود میں آتی ہیں۔ یہ جوہر ترکیبی ان اشیا میں اپنی اصلی نوعیت باقی رکھتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ایسی چیزوں کا بھی باعث ہوتے ہیں

جن کے اندر ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو ان میں پہلے موجود نہ تھے۔ ایک معلول کا اس سے پہلے (کہ یہ عالم وجود میں آئے) وجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس وقت افعال و اوصاف اس سے منسوب نہیں کئے جا سکتے (ایضاً ۹۔۱۰۔۱)

اس موضوع کی طرف گوتم نیائے سوتر میں اشارہ کرتا ہے۔ ان میں سے پہلا سوتر تو مخالف نظریہ (پروا پاکشم) کی تشریح کرتا ہے اور بعد کے دو سوتر مصنف کے نظریہ سدھانتم کو ظاہر کرتے ہیں یہ حسب ذیل ہیں۔

معلول اپنی پیدائش سے پہلے نہ تو لاشے ہوتا ہے اور نہ شے ہوتا ہے، اور نہ شے لاشے ہوتا ہے کیونکہ شے اور لاشے متضاد ہیں اس پر واتسیایانہ تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے قبل اس کے کہ ایک معلول عالم وجود میں آئے یہ لاشے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے عالم وجود میں آنے کے لئے مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی ایک خاص شے کے بنانے کے لئے ایک خاص قسم کا مواد ہونا لازمی ہے کیونکہ ہر قسم کے مواد سے کل چیزیں نہیں بنائی جا سکتیں۔ اس لئے اس کو لاشے نہیں کہا سکتے۔ اس کو شے بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ایسی شے سے کسی امر کی نسبت کرنا جو پیدا ہونے والی ہو اور ہنوز پیدا نہ ہوئی ہو جائز نہیں ہے۔ یہ شے لاشے بھی نہیں ہے کیونکہ شے اور لاشے ایک دوسرے کی ضد ہیں، شے تو ایک شے کے وجود کا اثبات ہے اور لاشے اس کے وجود کا انکار۔ یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں، اور ایک نہیں ہو سکتے۔ اس استدلال کی گوتم آئندہ دو سوتروں میں تردید کرتا ہے "جو شے پیدا ہوتی ہے" وہ اپنی پیدائش سے پہلے فی الواقع لاشے ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم اس کی پیدائش اور ہلاکت دونوں کا مشاہدہ کرتے ہیں (ایضاً ۴۹) اگرچہ پیدائش سے قبل معلول لاشے ہوتا ہے، مگر اس کا تعین تو ذہن سے ہوتا ہے) یعنی ذہن اس کا تعقل تو کرتا ہے" (ایضاً ۵۰)

وشیشیکہ اور نیائے مذہب کے فلاسفہ کو یہ نظریہ اپنے حکیمانہ مزاج کی

بناء پر اختیار کرنا پڑا تھا (جو مابعد الطبعیاتی مزاج سے مختلف ہے) جب ہم کائنات کے واقعی معروضات سے بحث کرتے ہیں ان کی تحلیل کرتے اور پھر ان کو ترکیب دیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں اجزا کے اندر جو اوصاف موجود نہیں ہوتے وہ ان میں اس وقت پیدا ہو جاتے ہیں، جب ان کی ترکیب سے کوئی شے بن جاتی ہے۔ پس است کاریہ وادہ اختیار کی محکم بنیاد پر عالم وجود میں آیا ہے۔ ہندی فلسفہ کے بعد کے دوروں میں یہ نظریہ اپنے حریف ست کاریہ وادہ سے دب جاتا ہے اور اس کے دیجانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ قدیم وشیشیکہ اور نیائے فلاسفہ نے جو علم کی بنیاد رکھی تھی اس میں لفظی ہٹ دھرمیوں اور بیسودہ مناظروں کا بہت غلبہ ہو گیا بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ یورپ میں یونان کے قدیم علوم کا اہل مدرسہ کی منطق نے گلا گھونٹ دیا تھا۔ رہا یہ امر کہ است کاریہ وادہ ایک صحیح تعقل ہے اس کو دور جدید کی سائنس بھی تسلیم کرتی ہے چنانچہ سیر آلیور لاج کی کتاب حیات و مادہ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے اس کی تصدیق ہو جائے گی "ممکن ہے کہ سالمات کے ایک مجموعہ میں ایسا وصف یا خاصہ ہو جو انفرادی طور پر کسی ایک میں خفیف سی مقدار میں بھی نہ ہو (ایضاً ص ۱۰) یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ اجتماع سے صرف کمّی تغیرات عالم وجود میں آتے ہیں اور کیفیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا نئی کیفیات داخل ہو جاتی ہیں اور ایسی حالتوں میں داخل ہوتی ہیں جو مرکب مجموعہ کی پیدائش میں اہم ہوتی ہیں" (ایضاً ص ۱۸۶) کہا جا سکتا ہے کہ سورج ایک تاریک سیارہ سے صرف جسامت میں مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں اپنی جسامت ہی کی بناء پر وہ کشش ثقلی سکڑن اور رزلزلی تخفیف واقع ہوتی ہے جس سے حرارت کی .. مقدار پیدا ہوتی ہے جو سالمات کے مجموعے کو نہایت ہی شدید حرارت کی حالت میں باقی رکھتی ہے، جس سے یہ اس لائق بنتا ہے کہ چند دنیاؤں کے لئے روشنی اور حیات کا مرکز بن سکے۔ سورج کی تمازت ایک ایسا وصف ہے

جو اس کی عظیم الشان جسامت کا نتیجہ ہے۔ ایک چھوٹے اور پائیدار سورج کا وجود ناممکن ہے۔ پس سالمات کے مجموعے میں ایسے اوصاف ہو سکتے ہیں جو انفرادی طور سے ان میں قطعاً نہ تھے (ایضاً ۲، ۷-۲۳)

نیائے و شیشیکہ فلاسفہ کے اس نظریئے کو کہ کائنات سالمات اور غیر سالماتی جوہروں کے اتصال و افتراق کا نتیجہ ہے آرمبھ واد کہتے ہیں۔ "وشیشیکہ سوتر کا اساسی اصول" در یونانی دریوناترم آرمبھاتی" (ایضاً ۱-۱-۱۰) جواہر اور جوہروں کی پیدائش کا باعث ہوتے ہیں لیکن ان میں وہ اپنی نوعیت ضایع نہیں کر دیتے۔ غالباً دراماپخ جیسا کہ اپنے سری بھاشیہ ۲/۲-۱۵ میں کہتا ہے) لفظ آرمبھ دراصل آلبھ تھا جس کے معنی چھونے پکڑنے کے ہیں۔ اور وشیشیکہ کا تعقل عمل کائنات کے متعلق یہ ہے کہ عناصر کے ایک دوسرے سے ملنے سے اشیا عالم وجود میں آتی ہیں اور جب تک یہ اجتماع باقی رہتا ہے اس وقت تک کے لئے مجموعے میں نیا وصف پیدا ہو جاتا ہے۔ جب شے ہلاک ہو جاتی ہے تو سالمات متفرق ہو جاتے ہیں، اور وہ وصف ناپید ہو جاتا ہے اب سالمات ایک نئے مجموعہ کی صورت میں ترکیب پانے کے لئے بالکل آزاد ہوتے ہیں۔ یہ تعقل بالکل وہی ہے جو جدید کیمیا کے سالماتی نظریہ میں سالمات کے طرز عمل کے متعلق تصویر میں دکھایا جاتا ہے۔

سالمات کا تعقل اس طور پر کیا گیا تھا کہ یہ "گو نہایت ہی باریک غیر مرئی قابل تقسیم اور اجسام قدیم ہوتے ہیں۔ مگر ان کے مجموعے قدیم نہیں ہوتے" (فلسفۂ ہنود مصنفہ ڈیوی صفحہ ۱۲۸) ان کو انو (جوہر) یا پرم انو (جوہر اصلی) کہا جاتا تھا۔ دو سالموں کے ملنے سے (دوی انوکہ) دو جوہر یا مکثرہ بنتا ہے اور مکثرات کی ترکیب سے اشیاء عالم وجود میں آتی ہیں۔

دنیا کی مختلف چیزوں کی پیدائش اور ہلاکت کا سبب چار قسم کے سالموں کا اتحاد و افتراق ہے۔ ذیل میں شیاہ مٹی سے سرخ برتن کے پیدا ہو جانے کا بیان جو دیا گیا ہے وہ سدھانتہ مکتاومی سے ماخوذ ہے

اور مثال کے طور یہ ظاہر کرنے کے لئے نقل کیا گیا ہے کہ وشیشکہ کے صحیح خیالات جدید سائنس کے اختیاری طریقے کی مدد کے بغیر کیونکہ تنزل پذیر ہو جاتے ہیں۔ آگ سے مل جانے کی بنا پر سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے جو کچے برتن کے دوی انوکہ یا مکثرات کی صورت میں جمع ہوتے ہیں۔ اس سے سالمات میں باہم افتراق ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماع ٹوٹ جاتا ہے، جس سے مکثرات پیدا ہوئے تھے۔ اس سے مکثرات معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس سے اصل سالمات کی سیاہی معدوم ہوتی ہے۔ اور اس کی جگہ سرخی لے لیتی ہے اس کے بعد وہ فعل ہوتا ہے جو (ادرشٹ) ایک نئی شئے کی پیدائش کے تابع ہے۔ اس کے بعد سالمات اس جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں، جس میں وہ عارضی طور پر تھے۔ اس کے بعد پہلے اجتماع میں تفرقہ پڑتا ہے۔ اس کے بعد سالمات سرخ پکا ہوا مٹی کا برتن پیدا کرنے کے لئے جمع ہوتے، اور مکثرات پیدا ہوتے ہیں اور مکثرات میں سرخی آتی ہے" الفاظ کا یہ جال غیر محدود جودت و ذکاوت سے تیار کیا گیا ہے اور موجودہ زمانے کے نیائے وشیشکہ کے ہندو فلسفی کے مطالبات کو پورا کر دیتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ طبیعیات کے مطالعے میں میں نے اپنا فریضہ ادا کر دیا ہے لاتعداد اور لاانتہا مباحثے جن سے شیطانی کمال کا اظہار ہوتا ہے تفریح طبع کا باعث ہوتے ہیں اور اس کی طبیعیاتی تحقیق کی جبلت کو تشفی بخشتے ہیں۔

سالمات کا یہ پیچیدہ رقص کس نے ایجاد کیا گذشتہ باب میں یہ کہہ چکے ہیں کہ کناڈہ کے سوتر کسی خالق اکبر کے قائل نہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سالمات کو پہلے پہل کس نے حرکت دی اور عمل کائنات کا کون بانی ہوا۔ کناڈہ اس کے لاادریت کے مسلک پر عمل کرتا ہے وہ بعض افعال کے مرئی سبب کا وجود ثابت کرتا ہے۔ یہ افعال ان کے علاوہ ہوتے ہیں جو تحریک (مثلاً آگ کا عمل بانس پر) تصادم (مثلاً کلہاڑی کا عمل) یا اتصال (مثلاً ساز کا اتصال گھوڑے سے) کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں

ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو ان اسباب کے سوا، مرئی علت کی بناء پر ہوتے ہیں (وشیشکہ سوتر پنجم ۲۔ ۲) مثلاً درخت کے اندر اس کے حیاتی مادہ کا گردش کرنا۔ (ایضاً ۷) آگ کے شعلے کا اوپر کو اٹھنا۔ ہوا کا آگے کی طرف چلنا سالمات اور منس کا پہلا عمل یہ سب ایک غیر مرئی پر مبنی ہوتے ہیں (ایضاً ۱۳) اس طرح کناڈ تخلیق کو کسی علت سے منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔
پرشستہ پادہ خلق عالم کے متعلق جدید ہند و نظریئے کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک اس عالم میں برہما پیدا اور شیو ہلاک کرتا ہے۔ برہما کے حساب سے سو سال میں اس کی رہائی کا وقت آجاتا ہے اس وقت مہشیورہ کل دنیاؤں کا مالک (سب چیزوں کو) ہلاک کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ تمام ذی حیات موجودات جو سمسار میں تکلیف پا رہے ہیں، ایک رات آرام پالیں۔ اس وقت تمام رشتہ (غیر مرئی و بالقوہ نتائج افعال) اور تمام ایسی موجودات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو اجسام آلات حس اور بڑے عناصر کی علت ہوتے ہیں پھر مہشیورہ کی خواہش کے عمل اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے ان سالمات میں ایک طرح کا افتراق پیدا ہوتا ہے جن سے جسم اور آلات حس بنے ہیں۔ اس طرح سے ان کا اتحاد ختم ہو جاتا ہے اور وہ پرمانس یعنی اصلی سالماتی حالت میں ٹوٹ جاتے ہیں۔ یہی حال بڑے عناصر یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کا ہے ان میں سے ہر ایک ایک سبب کی بنا پر خراب ہوتا ہے اور اپنے بعد کے عنصر میں ملجاتا ہے۔ اس کے بعد صرف علٰحدہ علٰحدہ اور منتفرق سالمات ہی باقی رہتے ہیں۔ اور آتمائیں اپنے اچھے اور برے افعال کے بالقوہ ذخیرہ کے ساتھ باقی رہتی ہیں۔
بعد ازیں ذی حیات موجودات کے تجربے کے لئے مہشیورہ میں پھر خلق کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور ادرشتہ اپنے افعال و اعمال کو آتماؤں میں شروع کر دیتی ہے۔ اس ادرشتہ اور آتما اور سالمات کے اتحاد سے ہوا کے سالمات میں ایک عمل پیدا ہوتا ہے۔ یہ باہم ملکر دو سالمی مکثرہ میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اکاش میں ایک طوفان عظیم پیدا ہوتا ہے۔

پھر اس میں اس کے ساتھ پانی کا ایک بڑا سمندر پیدا ہوتا ہے جس کا باعث سالمات مائی ہوتے ہیں اور ایک طوفان عظیم کی صورت میں بنتا ہے۔ پھر اسی سمندر میں مٹی کے سالمات کے باقاعدہ طور پر ملنے سے مٹی کا عظیم الشان انبار پیدا ہوتا ہے اور اپنی جگہ پر قایم رہتا ہے پھر اسی سمندر میں سالمات آتش سے مکثرات وغیرہ کی ترتیب میں ایسا عمل واقع ہوتا ہے جس سے آتشیں کرنوں کا ایک مجموعہ عالم وجود میں آتا ہے جو روشن رہتا ہے یہ چاروں عنصر ایشور کے حکم سے پیدا ہوتے ہیں تو سالمات آتش سے ایک عظیم الشان کرہ عالم وجود میں آتا ہے۔ سالمات خاک تھامے رہتے ہیں۔ اس میں وہ ایک برہما پیدا کرتا ہے جس کے چار کنول نما چہرے ہوتے ہیں جو کل کائنات اور کل دنیاؤں کا جد اکبر ہوتا ہے اور اس کو حکم دیتا ہے کہ کل موجودات کو پیدا کرے۔ مہیشورہ سے حکم ملنے کے بعد اور علم و حلم کی حیرت انگیز قوت کے ہونے کی بنا پر برہما کل موجودات کے نتائج سے واقف ہوتا ہے اور اپنی اولاد کو پیدا کرتا ہے۔ جو اس کے دماغ یا دل سے پیدا ہوتے ہیں وہ پرجاپتی منو دیورشی اور پتری ہوتے ہیں۔ چاروں ذاتوں کو وہ اپنے چہرہ بازو ران اور پاؤں سے پیدا کرتا ہے۔ اور باقی تمام ذی حیات خواہ وہ اعلیٰ ہوں یا اسفل ہر ایک کو اس کرم کے مطابق علم مسرت اور زندگی دی جاتی ہے۔ وہ ان میں سے ہر ایک میں نیکی علم حلم اور قوت اپنی خواہش کے مطابق پیدا کرتا ہے دیر شست بھا۔ طبع بمبئی صفحہ ۱۸-۱۹)۔

گذشتہ باب میں یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ نیائے سوتر خدا کا اس طرح تعقل کرتے ہیں کہ وہ اعمال کے ثمرات کی تقسیم کا باعث ہے۔ کیونکہ اس تقسیم کے ثمرات عمل کے بعد ہی فوراً نظر نہیں آجاتے۔ آدینہ جو نیائے فلسفہ کا بہت بڑا معلم گزرا ہے، اپنی کتاب کسما نجلی میں جو غالباً بارھویں صدی کی تصنیف ہے کل ملحدانہ فلسفوں کی تردید کرتا ہے۔ کتاب اس اعتبار سے مشہور ہے کہ سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں صرف یہی ایسی کتاب ہے جو

براہ راست خدا کے وجود کے مسئلے سے بحث کرتی ہے۔ اور یہ ایسی ہی کتاب ہے جیسی کہ اہل مدرسہ اور پراٹسٹنوں نے یورپین زبانوں میں تصنیف کی ہے اس کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر باب کو کسم کے پھولوں کا ایک گچھا قرار دیا گیا ہے۔ پہلے باب میں ادینہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حوادث عالم کے لئے ایک ادرشتہ یعنی غیر مرئی سبب ضروری ہے۔ یہاں تک تو کناڈہ بھی قائل ہے۔ لیکن ادینہ ایک قدم اور بھی بڑھ جاتا ہے وہ نیائے اور وشیشکہ کے استدلال کو ملا کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ادرشتہ اس وقت تک علت کے طور پر عمل نہیں کر سکتا جب تک اس ایشور کی قوت شریک نہ ہو۔ (کسمان جلی باب ۱ ص۱۸ - ۱۹) اس کے بعد ممامسا کے قلعہ الحاد کو مسمار کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ وید کے صحیح علم کے لئے ایک خارجی منبع کی ضرورت ہے، کیونکہ وید بھی پرلیہ کے زمانہ میں فنا ہو جاتی ہے اور تخلیق عالم کے وقت اس کے بھی دوبارہ پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی۔ پس روایتی وقدیم علم کا منبع ایشور ہے (ایضاً باب ۲ ۱) اس کے بعد وہ ان دلائل کا جواب دیتا ہے جو عموماً خدا کے وجود سے انکار کرنے میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ شہادت کے چھ طریقوں یعنی ادراک (پرتیہ کشہ) انتاج (انومانہ) تمثیل (اپومانہ)، روایت (شبدہ) قیاس (ارتھاپتی) اور غیر ادراک (انوپہ بدھی) سے استدلال کرتا ہے۔ استدلال کا عام میلان یہ ہے کہ چونکہ ثبوت کے مختلف طریقے اپنی صحت وصداقت کے لئے اسی کی ذات پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کے مواجہ میں بالکل مفلوج ہو جاتے ہیں اور اس لئے اگرچہ اس کا وجود تو ثابت نہیں کر سکتے لیکن ان دلائل کی تردید کے لئے کافی ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے (ایضاً باب ۳ ص۲۳) اس کے بعد ادینہ ممامسا کے اس استدلال کی تردید کرتا ہے کہ اگر خدا کا وجود ہو بھی تو بھی علم کا صحیح مبدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے معنی ایسی شے کے جاننے کے ہوں گے جو پہلے سے معلوم نہ تھی وہ اس کی صحیح علم کی تعریف کر کے تردید کرتا ہے

جو اس کے نزدیک وجدانی اور نا قابل خطا ادراک ہے (ایضاً باب ۲ صـ۲)
آخر میں ادینہ آٹھ اثباتی دلائل پیش کرتا ہے "معلوم ترکیب قیام قدیم علوم
وفنون شروتی اور دیگر مستند کتابوں کی) عبارت سے یہ ثابت کیا جا سکتا
کہ خلق عالم کا باعث ایک قادر مطلق اور حی اور قیوم ذات ہے" (ایضاً باب ۲
صـ۱) اس طرح سے نیائے اور ویشیشکہ فلسفوں میں خدا پرستی کا عقیدہ داخل
ہوا اور یہ آج تک ہندوستانی فکر کو زیادہ تر وشنو اور شیو کے پرستاروں کے
ذریعہ سے متاثر کرتا ہے۔

ب ۔ پری نامہ وادہ

سانکھیہ ۔ یوگہ ۔ ویدانتا اور آگمہ کے گروعلت ومعلول کا مختلف
طور پر تعقل کرتے ہیں ۔ اس بارہ میں وہ ست کاریہ وادہ یعنی اس نظریئے
کے قائل ہیں کہ معلول علت میں غیر ظاہر شکل میں موجود ہوتا ہے ۔
ذیل میں وہ پانچ دلائل بیان کی جاتی ہیں جو سانکھیہ کاریکا میں اس نظریہ
کے اثبات کے لئے قایم کی گئی ہیں کہ معلول اپنے مظاہر سے پہلے ہوتا
ہے ۔ (۱) ایسی شے جس کا وجود نہ ہو پیدا نہیں ہو سکتی یعنی ریت سے ہم تیل
نہیں نکال سکتے (۲) ہر معلول کے پیدا کرنے کے لئے ہم کو اس کے
مناسب حال مادی سامان لینا پڑتا ہے ۔ مثلاً دہی جمانے کے لئے ہم دودھ
لیتے ہیں نہ کہ پانی (۳) علت ہر معلول سے پیدا نہیں ہوتی ۔ (۴) ہر فاعل
صرف وہی فعل کرتا ہے جس کے کرنے کی اس میں قدرت ہوتی ہے
(۵) معلول اور علت کی ماہیت ایک ہوتی ہے ۔ مثلاً کپڑے کی ماہیت
بھی وہی ہوتی ہے ۔ جو کہ سوت کی جس کا یہ بنا ہوا ہوتا ہے ۔ اس طرح
سانکھیہ ویشیشکہ کے فلسفہ کو الٹ دیتا ہے ۔ ویشیشکہ کا فلسفہ تو یہ کہتا ہے
کہ سوت کپڑے کے ساتھ موجود ہوتا ہے ۔ اس لئے کپڑا جو پہلے موجود نہ تھا
اپنی علت یعنی سوت سے عالم وجود میں آیا ہے ۔ سانکھیہ کا فلسفہ یہ کہتا
ہے کہ کپڑا سوت میں بننے سے پہلے غیر ظاہر صورت میں موجود ہوتا ہے

اس لئے اس کی پیدائش ایک پوشیدہ شئے کا اظہار ہے۔

ویدانتا سوتر کے ایک حصے (ادھی کرنہ) میں ست کاریہ وادہ یعنی علت و معلول کے ایک ہونے کے مسئلہ پر بحث ہے یہ کہ وہ (علت و معلول) ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اس کا پتا "اصل" اور اس قسم کے دوسرے الفاظ سے چلتا ہے (ایضاً دوم ۱-۱۴) لفظ اصل (چھاندوگیہ اپنشد ششم ۱-۴) میں ملتا ہے "میرے پیارے جس طرح مٹی کے ایک ڈھیر سے وہ تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں جو مٹی کی بنی ہیں کیونکہ تغیر صرف نام کا ہوتا ہے جس کی اصل زبان کے اندر ہوتی ہے"۔ اس کے بعد کے سوتر یعنی ۱۵-۱۶ اور اسباب بیان کرتا ہے۔ (علت کے) ادراک سے جب (معلول) موجود ہوتا ہے، معلول (اصل علت کے اندر موجود ہونے سے) اس جملے میں کہ میرے پیارے شروع میں یہ محض ست تھا (چھاندوگیہ اپ ششم ۲-۱) میں کہا جاتا ہے کہ یہ عالم شروع میں محض علّی وجود تھا یعنی معلول علت کے اندر مضمر و مستتر تھا۔ آگے کے مذاہب بھی عام طور پر ست کاریہ وادہ کو تسلیم کرتے ہیں اگرچہ وہ فلسفہ کے اس مسئلہ سے بہت ہی کم بحث کرتے ہیں۔

ست کاریہ وادہ (یعنی حقیقتہً موجود کے استمرار و بقا کا تعقل قدیم و جدید ہر فلسفے کی تہ میں ہے، جو شے فی الحقیقت اور صحیح معنی میں موجود ہے جس حد تک کہ محض اس کے وجود کا تعلق ہے اس کو قید زماں سے آزاد ہونا چاہئے، ممکن ہے کہ بہت سے تغیرات گزریں اور اس طرح سے اس کی ایک تاریخ مرتب ہو جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ جس حد تک تغیرات کا تعلق ہے اس کے خاص و متعین قسم کے زمانی علائق ہوں مگر اس کے متعلق بہ مشکل یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کسی خاص وقت بالکل معدوم ہو جاتی ہو، یا عالم وجود میں آتی ہو، اگرچہ شکل اور عوارض ممکن ہے کہ بالکل بدل جائیں ہر اصلی شئے کا کوئی نہ کوئی ماضی و مستقبل ہونا چاہئے۔ اگرچہ کسی خاص سلسلہ یا ترتیب میں تاریخ آغاز و انجام بھی ہو سکتی ہے مگر جو شے موجود ہے وہ اسی طرح تھی اور رہے گی۔ (لاج حیات و مادہ صفحہ ۱۰۱-۳)

ست کاریہ وادہ اور است کاریہ وادہ اگرچہ نظریہ کی حیثیت سے

ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر جب ان سے عالم کی توجیہہ کا کام لیا جاتا ہے تو ایک کا اثبات دوسرے کو محال نہیں کر دیتا۔ توجیہہ جو کچھ کہ ذہن سے خارج ہے اس کا تصور کرنے کی ایک ذہنی کوشش ہوتی ہے۔ توجیہہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ تناقض سے پاک ہو ورنہ تو یہ کامیاب نہیں ہوتی۔ لیکن غیر متناقض توجیہہ کائنات کے ان تمام واقعات پر حاوی نہیں ہوتی جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ست کاریہ وادہ اور است کاریہ واد کا پرانا جھگڑا آجکل علمائے حیاتیات کے یہاں بہت شدت سے ہو رہا ہے ارتقا کی تہ میں جو تغیرات مضمر ہیں کیا وہ علتی اسباب کی بنا پر ہوتے ہیں اور نہفتہ اوصاف کے مظاہر ہیں؟ یا یہ جراثیم اور حیاتی ویدان کی کیمیاوی ترکیب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ماحول کے اثرات کی بنا پر عالم وجود میں آتے ہیں یا قدرتی تسویق و تحریک پر مبنی ہیں۔ کس حد تک خصوصیات وراثتہً منتقل ہیں۔ تعلیم و تربیت کی کیا حدود ہیں۔ یہ تمام مسائل دونوں مفروضوں میں سے کسی ایک پر مبنی ہیں۔

ست کاریہ وادہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم کا مواد بتدریج مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس سے وہ مظاہر ہوتے رہتے ہیں جن پر عالم کا ارتقا مشتمل ہے۔ اس نظریئے کو پری نامہ و وادہ نظریۂ ارتقا یا نظریۂ تبدل بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے شئے کا عین پری نام اپدانم یعنی اس کا وہ مادہ ہوتا ہے جس کی شکل میں تغیرات ہوتے ہیں مگر ارمبھا اپدانم یعنی اصل میں نہیں ہوتے۔

سانکھیہ

وہ مادّہ جس میں سانکھیہ (اور یوگہ) فلسفہ کے نزدیک عالم کی پیدائش کے وقت تغیر ہوتا ہے۔ پردہانہ یا مولہ پراکرتی ہے جو قوت پردہانہ کو حرکت میں لاتی ہے، وہ برترین ذات نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک

ذی عقل ذات یا تو اپنے فائدے کی غرض سے عمل کرتی ہے یا پھر اس کا مقتضائے عمل رحم و رافت ہوتا ہے مگر ان محرکات کا اطلاق تخلیق عالم پر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس کی خالق کوئی ذی عقل ہستی نہیں ہو سکتی۔ خدا جس کی کوئی خواہش پوری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اس کو عالم کے پیدا کرنے کی خواہش سے کچھ فایدہ نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کا اس کو پیدا کرنا رحم و رافت پر مبنی ہو سکتا۔ کیونکہ پیدایش سے جو آلات حس اجسام وغیرہ نہیں رکھتے اس لئے ان کو دکھ درد کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اور دکھ درد کی عدم موجودگی میں اس کے رفع کرنے کی رحمدلانہ خواہش کیسے ہو سکتی ہے اگر (ہم یہ کہیں کہ) رحم دلی تخلیق کے بعد الم کا مشاہدہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے تو دور منطقی کے مرتکب ہوتے ہیں کیونکہ ہم رحمدلی کو تخلیق کا باعث قرار دیتے ہیں اور تخلیق کو رحمدلی کا (تتوہ کمود مصنفہ واچس پتی مسر صفحہ ۲۵۵) پس تخلیق کا محرک کورا اور غیر شاعر ہوتا ہے "جس طرح سے کہ بے حس و بے شعور دودھ خود بخود گائے سے بچھڑے کی پرورش کے لئے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح سے پردھان میں خود بخود پرشہ کی رہائی کی خاطر نشو و نما شروع ہو جاتا ہے (سان۔ کار) بچھڑے کا گائے سے محض متصل ہونا گائے کے تھنوں سے دودھ جاری کر دینے کے لئے کافی ہے۔ اسی طرح پرشہ اور پراکرتی کا محض اتصال پراکرتی میں ایک طرح کی حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ اب دونوں میں ایسا اتحاد ہو جائے گا، جیسا کہ اندھے اور اس لنگڑے میں ہوتا ہے، جو کہ اندھے کی پیٹھ پر سوار ہے، اور اس طرح سے عالم کی تخلیق ہو جاتی ہے (ایضاً ۲۱)۔ پرشہ تو لنگڑی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عمل کی قوت نہیں ہوتی۔ پردھان اندھا ہے کہ اس میں شعور کا نور موجود نہیں ہے۔ جب یہ متحد ہو جاتے ہیں تو اتحاد کی بنا پر غیر شاعر باشعور معلوم ہونے لگتا ہے اگرچہ گن عمل کرتے ہیں مگر غیر عامل (پرشہ) ایسی ہو جاتی ہے کہ گویا کہ وہ خود عامل ہے۔ (ایضاً ۲۰) اس اتحاد کا پہلا نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس حالت جمود میں خلل واقع ہوتا ہے جو گنوں پر پرلیہ کے دور میں طاری رہتی ہے

اور جب کہ مادہ اوکتہ یعنی غیر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف تناسبوں کے ساتھ ملتے ہیں اور اس طرح دور ارتقا کا آغاز ہوجاتا ہے۔ یہ ارتقاتین متوازی راہوں میں جاری رہتا ہے (۱) کائناتی یعنی ادھی دیوتا
(۲) ذی حیاتی یعنی ادھاتما اور غیر ذی حیاتی ادھی بھوتا۔
پر دھان کے پرشہ سے ملنے کا پہلا حاصل (وکارہ) بدھی ہے خواہ تو یہ حلقہ کائنات میں ہو یا ذی حیات میں۔ پرشہ کے عقلی نور کا بے عقل پردھان پر عکس پڑنے اور خالص موضوعیت اور معروضیت کے تقابل و انتیاز سے رفع ہوجانے کا یہ پہلا نتیجہ ہوتا ہے۔ موضوع و معروض کے ایک ہوجانے سے جو یقین پیدا ہوتا ہے، وہ تمام ذہنی اعمال کی تہ میں ہوتا ہے۔ ایک واحد تعقل کے وقوف میں موضوعیت و معروضیت کی ایک رخی میں جو تقابل ہوتا ہے وہ فنا ہوجاتا ہے۔ مگر ابتداً تو تقابل محض یہ باطن محو ہوتا ہے۔ اس قسم کے عمل میں اس حلقہ کی محدودی فوراً اپنا اثر کرجاتی ہے اور یہ جبلت عقل کی دوگونہ حرکت میں تقسیم ہوجاتا ہے اور یہ دو مختلف حرکتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ تصور کی موضوعیت سے اس طرح پر تجاوز کرجاتا ہے کہ اس میں عالم موجود داخل ہوجاتا ہے، اور تعقل و فکر جو موضوعی ہیں ان میں معروضیت آجاتی ہے اور اس معروضیت سے جو حقیقی و واقعی معلوم ہوجاتی ہے یہ اپنے مجرد یقین کو بھی پر کردیتا ہے۔ دوسری طرف یہ معروضی دنیا کی ایک رخی سے بھی تجاوز کرجاتا ہے جس کو اب محض علامت یا ایسی اشکال و عوارض کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے جو محض خیالی ہیں۔ یہ موضوع کی داخلی ماہیت کی بنا پر اس دنیا کی اصلاح کرتا ہے جس کو یہاں حقیقی معنی میں خارجی قرار دیا گیا ہے۔ اول الذکر صداقت کے تحقیق کرنے کی جبلت ہے۔ اس کو صحیح معنی میں وقوف کہتے ہیں۔ یہ تصور کا نظری عمل ہوتا ہے۔ دوسری جبلت خیر ہے۔ یہ تصور یا ارادہ کا عملی فعل ہے"۔
(منطق ہیگل مترجمہ وال صفحہ ۳۶۳)۔ پس یہ بھی کائنات کی جڑ ہے برھما[ل۱] عالم کا

ل۱۔ برھما اور دیگر معبود اسی طرح سے پرشہ ہیں جس طرح سے کہ معمولی انسان ہوتے ہیں۔

خالق ہے۔ کرشن بھگوت گیتا کائناتی پرشہ کی زبان سے کہتے ہیں کہ "میرے نزدیک مہت برہما یونی ہے۔ اس کے اندر میں جرثوم کو داخل کر دیتی ہوں۔ اسی سے اے بھرت تمام ذی حیات عالم وجود میں آتے ہیں۔ اے کنطیہ ان تمام موجودات کے لئے جس ماکی اشکال ارحام میں پیدا ہوتی ہیں برہما مہت تو یونی ہے اور میں باپ ہوں یعنی بیج کے ڈالنے والا۔

بدھی سے اہمکارہ یعنی شعور ذات اور (لازماً) دیگر شعوروں کا عضو عالم وجود میں آتا ہے۔ ممیز شعور کی خفیف سی جھلک کے بعد وہ نوبت آتی ہے جب انسان اپنے آپ کو اس متعین حصہ مکان میں سمجھنے لگتا جس کو اس کا جسم (کثیف یا لطیف) گھیرے ہوئے ہوتا ہے' اور یہ کہتا ہے کہ یہ تو اَنا ہے اور یہ غیر انا ہے۔ اب اہمکارہ کا نشو ونما ہوتا ہے اور وہ اضافی شعور ممکن ہوتا ہے جس سے ہم واقف ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ اہمکارہ مادہ کا فعل ہے۔ کیونکہ جب تک پرشہ اپنے آپ کو مادہ کے ایک حصہ سے منسوب اور دوسرے حصوں کو اپنے سے علیحدہ نہیں سمجھتا ہے اس وقت تک اُنا اور غیر اُنا کا وقوف پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ کائناتی معبودوں (دیوتاؤں) انسانوں اور ان جانوروں پر صادق آتا ہے جو انسان سے بہ اعتبار ارتقا ادنیٰ درجہ پر ہیں کائنات اہمکارہ ردرہ ہے۔ انسان کے شعور ذات کی سب سے بڑی ترقی یہ ہے کہ وہ رودرہ کے ساتھ واصل ہو جائے۔ اسی لئے شنکر اچاریہ اپنے اکثر شیو ستوتروں کو ٹیپ کے مصرعے بنا دیتا ہے مثلاً شیو ہم" (میں شیو ہوں)" شیوہ کیوالو ہم" (میں خالص شیو ہوں) پرتیہ گاتما شیوہ ہم (میں شیو ہوں جو مراقبہ نفس کا اُنا ہے)۔

اہمکارہ سے ادھیاتمہ (فرد) میں گیارہ آلات نشو ونما پاتے ہیں اور ادھی دیوہ اور نیز ادھی بھوتہ خارجی کائنات) میں ان کے مطابق گیارہ دیویاں پیدا ہوتی ہیں۔ تیجس (روشن) اہمکارہ کا نشو ونما دیویوں میں

ہوتا ہے ۔ ساتوک یا ویکھاریکہ اہمکارہ سے جس پر رجس کا عمل ہوتا ہے منس یعنی پانچ آلات حس اور پانچ آلات عمل پیدا ہوتے ہیں جس سے کل گیارہ آلات ہوجاتے ہیں ۔ تاریک انانیت تعینی تامسہ اہمکارہ پانچ تنماتروں میں بدل جاتی ہے ۔ (ایضا ۱۴ - ۱۵) اس طرح پر اس سہ گونہ ارتقا کا آغاز ہوتا ہے جس کا پورا خاکہ ذیل کے نقشہ سے واضح ہوجائے گا۔

ادھیاتم (انفرادی)	ادھی دیوہ (کائناتی)	ادھی بھوتہ (خارجی)
بدھی	برھما	تیقن
اہمکارہ	رودرا	انائیت
منس	چندرہ	سنکلپہ
کان	اکاش	آواز
جلد	وایو	لمس
آنکھ	ادیتیہ	نظر
زبان	دارونہ	ذائقہ
ناک	زمین	بو
آواز	اگنی	گویائی
ہاتھ	اندر	گرفت
پاؤں	وشنو	خرام
الہ پایو	مترہ	اخراج
اپاستھلہ	پرجاپتی	آنند

ان میں سے پہلے تین آلات علم و عمل ہیں ۔ اس کے بعد کے پانچ آلات علم ہیں ۔ اور آخری پانچ آلات عمل ہیں ۔ یہ تیرہ کرنہ (آلات) پانچ پرانوں پانچ مہابھوتوں پر دھاتوں اور پرشوں کے ساتھ ملکر کائنات کے پچیس تتوے (اصول) ہوجاتے ہیں انھیں شمے بیان کرنے سے سانکھیہ مذہب سانکھیہ ۔ (شمار) کیا جاتا ہے ۔

لفظ تنماترہ کے معنی "محض وہ" کے ہیں اور مراد اس سے حس کا خالص جوہر ہے جس کا تعلق مادۂ لطیف کی ایک صورت متغیرہ کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ اس کا روشن (ساتوہ) پہلو ایک آلۂ حس کی بنیاد بن جاتا ہے۔ اور اس کا تاریک (تامسہ) رخ اس کے حسی معروض کا مادہ بن جاتا ہے جس کو سکشما بھوتہ کہتے ہیں۔

یہ تعقل کہ آلۂ حس اور وہ معروض جس میں کہ حس ہوتی ہے اور جو حس کو پیدا کرتا ہے ایک ہی مادی جوہر کی مختلف شکلیں ہیں اس تصور کے مطابق ہے جو ہندو فلسفہ کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ مغربی حکمت نے حسوں کے خارجی اسباب کی اس طرح پر تعمیم کر کے یہ سالمات مادی کے ارتعاشات ہوتے ہیں فلسفے کو بھی مشکل میں مبتلا کر دیا ہے جس کو یہ تحلیل کی کسی پرواز سے بھی کبھی حس جیسی شئے کے مطابق نہیں کر سکتا سانکھیہ تنماتروں (مثلاً خالص آواز) کو آلۂ حس اور خارجی دنیا دونوں کے اندر موجود مانتے ہیں۔ آلۂ حس بننے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس پر ستوہ عمل کرے ستوہ کے عمل کے بعد یہ ایک روشن شکل اختیار کر لیتا ہے سکشمہ بھوتہ یعنی عنصر لطیف بننے کے لئے یہ تامسہ یعنی بے نور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور جب ان دو شکلوں یعنی آلۂ حس اور معروض کا اتصال ہوتا ہے تو آلۂ حس کے معروض کو روشن ومنور کر دینے سے حس پیدا ہوتی ہے۔

یہ تعقل کہ حس عقل کی ایک شکل یا اس کا وظیفہ و عمل نہیں بلکہ مادے کا ایک جزو ہے شاید کچھ چیستان معلوم ہو مگر اس کا سمجھنا اس قدر دشوار نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ بو کا وجود مادے کے نہایت ہی چھوٹے ذرات کی شکل میں ہوتا ہے جو خوشبودار چیزوں سے خارج ہوتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں روشنی کو بجلی کی ایک صورت خیال کیا جاتا ہے۔ اور کل مادہ بجلی ہے۔ پس روشنی کے ذرات بھی مادے کے نہایت ہی چھوٹے سالمات ہوتے ہیں۔ اگر اس کو باقی تینوں حسوں تک وسعت دی جائے تو یہ سمجھ میں آنا ناممکن

نہ ہوگا کہ پانچوں حسین مادے کے پانچ (مابعد الطبیعیاتی) عنصر ہیں جس سے کہ اشیا اور آلات حس جن سے کہ ان کا ادراک ہوتا ہے نشو و نما پاکر عالم وجود میں آئے ہیں۔ طبیعیات کائنات کی اس طرح سے تصویر کھینچنے کی کوشش کرتی ہے کہ کائنات کی پیچیدہ اشیا کے عمل کو میکانیکی نمونوں کے عمل پر قیاس کرتی ہے۔ ان کا میکانیکی نمونوں کی طرح تعقل کرتی ہے۔ اس کے نمونے عملی توجیہہ میں نہایت مفید ہوتے ہیں۔ یہاں تک علمی تقدیرات و مفروضات کا قایم کرنا جائز ہے۔ مگر جب انسان اس سے تجاوز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ نظام کائنات ان نمونوں کی نقل ہے جن کا حکیم تعقل کرتا ہے تو اس کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں کہ عمدہ حکمت میں بری قسم کی مابعد الطبیعیات مداخلت کررہی ہے۔ کائنات کی جو توجیہہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے صحیح ہوسکتی ہے وہ یہی ہے اس کو پانچ حسوں یا جیساکہ ہند وکہتے ہیں تنماتروں میں تحلیل کیا جائے۔ یہ تنماترے اویشیشہ (لغوی معنی ہیں غیر مختص) ہوتے ہیں جن کا ادراک صرف معبودوں کو ہوسکتا ہے جن کے آلات حس لطیف ہوتے ہیں۔ جب یہ وشیشہ یعنی مختص بنجاتے ہیں تو ان سے اجسام لطیف پیدا ہوتے ہیں، ایسے اجسام جو ماں باپ اور مہابھوتوں (تجربی عناصر) سے پیدا ہوتے ہیں (ایضاً ۳۴) تنماتروں کا پہلے ایسے تجربی عناصر میں ارتقا ہوتا ہے جن کو مہابھوتہ یا ستلہ بھوتہ (عناصر کثیف کہتے ہیں۔ شبد تنماترے سے ستولہ اکاشہ کا ارتقا ہوتا ہے۔ یہ وایو تنماترے سے ملکر وایو ستلوہ بنتا ہے، اور اسی طرح سے ہر کثیف عنصر یعنی مہابھوتہ میں اس سے پہلے کے تمام عناصر ہوتے ہیں جو اس کی تخصیص و امتیاز کی بنیاد اکا کام دیتے ہیں۔ اس عمل تخصیص کو پنچی کرنا یعنی پنچ گنا کرنا کہتے ہیں۔ یہ عناصر کثیف اس طرح سے نشو و نما پاکر ایک طرف تو عالم طبیعی کے معروضات و اشیا بنجاتے ہیں اور دوسری طرف ایسے طبیعی اجسام بنجاتے ہیں (جن کے طبیعی آلات حس ہوتے ہیں) جن کے اندر پرشوں کو حلول کرلینے کی عادت ہوتی ہے۔ ان اجسام کی تخلیق لنگہ کھیہ سرگہ یعنی ارتقائے اجسام کہلاتی ہے،

جن کا تعلق بھادہ کھیہ سرگہ یعنی ارتقائے خصوصیات سے ہوتا ہے۔ (ایضاً) یہ اجسام چودہ قسم کے ہوتے ہیں۔ جن میں سے کہ پانچ تو الوہی ہیں۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں (۱) براہمہ یعنی برہما کا (۲) پراجاپتیہ خلق کرنے والی نفوس یعنی منسیوں اور رشیوں کا (۳) سومیہ قمری وجودوں کا۔ (۴)۔ آیندرہ کا یعنی ان معبودوں کا جو درجہ میں اندر کے مساوی ہیں۔ (۵) گاندھروا یعنی ان ذوات کا جو اندرا اور اس کے ہم مرتبہ معبودوں کی خدمت گذاری کرتے ہیں (۶) راکھشس (۷) یاکشہ (۸) پیشاچہ شیاطین کی تین قسموں کا۔ نویں قسم کا جسم انسان کا ہے۔ باقی پانچ قسم کے جسم انسان سے نیچے کے درجہ کے ہیں یعنی پالتو جانور جنگلی حیوانات پرندے رینگنے والے جانور اور غیر متحرک چیزیں (مثلاً نباتات جمادات وغیرہ) اجسام کی یہ تین اقسام یعنی الوہی انسانی اور تحت الانسانی کی ستوہ رجس اور تمس خصوصیت ہے (ایضاً) پس معبود عیش کی زندگی گذارتے ہیں۔ انسان مصروفیت و مشغولیت کی زندگی گذارتا ہے اور جو اجسام انسان سے ادنیٰ ہیں ان کی زندگی جہالت ولاعلمی سے محیط رہتی ہے۔ لیکن تمام اجسام اس میں ادنیٰ ہوں یا اعلیٰ سب کے سب اختیار کے کسی خیالی و فرضی اصول پر عمل نہیں کرتے بلکہ کائنات ظاہر میں جس قسم کا بھی عمل ہوتا ہے وہ ستوہ رجس اور تمس کے میکانیکی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے ان تینوں قسموں کے اجسام کو اردھو سروتہ اردھ کسروتہ اور تریاکسروتہ بھی کہا گیا ہے۔ یعنی وہ جن کی قوت حیات اوپر کی طرف دوڑتی ہے جن کی نیچے کی طرف دوڑتی ہے اور جن کی انتصاباً دوڑتی ہے (وشن پرچیم) ان سے ارتقائی عمل مکمل ہو جاتا ہے۔ اور بہت سے اجسام ہم پہنچ جاتے ہیں جن میں کہ پرشہ رہ سکتی ہے اور ان آلام کا تجربہ کر سکتی ہے جو اضمحلال اور موت سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ (مکشہ حاصل کرنے کے بعد) یہ لنگہ وہ کے تعلق سے نجات پا جاتی ہے۔ (سانکھیہ کارگیہ)

(۲) یوگہ

یوگی فلاسفہ کائنات کے ارتقائے ماضی کے اس خاکے سے بالکل

متفق ہیں جس کی سانکھیہ تعلیم دیتے ہیں۔ لیکن یہ روح کو اس قید سے آیندہ نجات دلانے کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور ان وسائل سے بحث کرتے ہیں جو اس مستحسن غایت کے حصول کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ست کاریہ وادہ کو یوگہ کے سوتر ۴۔ ۱۲ میں تسلیم کیا گیا ہے اشیا کی گذشتہ اور آیند اشکال کا وجود ان کے جوہر میں ہوتا ہے۔ مختلف نشو و نما کا باعث زمان و مکان کا تغیر ہے۔ مادہ اصلی میں تمام اشکال بالقوہ ہوتی ہیں اور جب وقت آتا ہے تو بالفعل ہو جاتی ہیں۔ یہ یا تو مرئی ہوتی ہیں اور غیر مرئی اور گنوں کی (کے تغیرات) نوعیت رکھتی ہیں۔ (ایضاً ۴۔ ۱۴) اشیا کی یہ غیر مرئی اور مرئی اقسام اپنے دور کا ارتقا دیکھنے والے سے متصل ہونے کی بنا پر اور اس کی خاطر سے شروع کرتی ہیں۔ اگرچہ یہ لاتعداد تسلسل سے نفوس کے ذہنی ذخیرے جن کے ساتھ معروضات ربط پا جاتے ہیں گوناگوں ہوتے مگر دوسرے (یعنی دیکھنے والے) کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ ربط پا جانے کی بنا پر عمل کرتے ہیں۔

مدارج ارتقا چار ہیں۔ گنوں کے (ارتقا کے) مدارج حسب ذیل مختص (وشیشہ) غیر مختص (اوی شیشہ) لنگہ ماترہ اور النگہ (ایضاً ۲۔ ۱۹) مختص (وشیشہ) یا پیچیدہ، عالم کے کل اشیا مشتمل ہوتی ہیں۔ غیر مختص سادہ اور خالص حسین (تنماترہ) ہیں جن سے کل معروضات ترکیب پاتے ہیں اور اہم کارہ یعنی انا اور غیر انا کے وقوف کی بنیاد پڑتی ہے۔ لنگہ ماترہ خصوصیت محض مادہ کا ایک رنگ ہے جو پرشہ کے خالص شعور پر پڑتا ہے اور اسے نفس مقید بنا دیتا ہے۔ یہ بدہی ہے۔ النگہ۔ بے وصف و یکساں پر وہان ہے۔

ارتقا کے بعد کل اشیا مسلسل عالم تحول میں رہتی ہیں کیونکہ تحول زندگی ہے یہ تحول تین طرح کا ہوتا ہے دہرمہ لکشنہ اور اوستھ (ایضاً سوئم ۱۳)، یہ سہ گونہ تحول معروضات و آلات ادراک کو متاثر کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے ہم ان کو مس کرتے ہیں (ایضاً) دھرمہ تغیر وصف ہے۔ مثلاً مٹی کے ایک ڈھیلے سے برتن بنا لیا جاتا ہے تو (مادی) مٹی ڈھیلے کی خصوصیت چھوڑ کر برتن کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ دھرمہ کا تغیر ہے جو دھرمی (مادی) مٹی کو متاثر کرتا ہے۔

یہ تحول یعنی تغیر خواص دو نوعیتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) (برتن میں) نئی خصوصیات کی پیدائش (۲) (مٹی کے ڈھیلے کی) پرانی خصوصیات کا فنا ہونا۔ اس طرح سے دھرمہ صورت کا تغیر ہے اور دھرمی یعنی مادہ مستقل و پائدار چیز ہے۔ جانیوالی اور آنے والی دونوں طرح کی خصوصیتیں موجود ہوتی ہیں مگر جب پہلی مضمر رہتی ہے تب ہی دوسری خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً جب مٹی کا ڈھیلا پن (یعنی پنڈ توہ) چھپ جاتا ہے تو اس سے برتن پن کی صفت ظاہر ہوتی ہے (یعنی گھٹتوہ) خود دھرمہ کے اندر تین طرح کے تحول ہوتے ہیں۔ جس کو (لکشنہ) تحول زمانی کہتے ہیں۔ برتن کی صورت مٹی کا دھرمہ ہے۔ یہ صورت بہ اعتبار زمانہ تین حالتیں رکھتی ہے۔ مستقبل حال و ماضی۔ جب تک کہ برتن بنتا نہیں بلکہ صرف مٹی کے اندر بالقوہ موجود ہوتا ہے تو یہ ہونے والا برتن پن ہوتا ہے برتن بنجانے کی یہ صفت رکی رہتی ہے اور موجودہ برتن پن اس وقت عالم وجود میں آتا ہے جب کہ برتن صورت اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک مجسمے کا وجود اس وقت تک تو بالقوہ ہوتا ہے، جبتک کہ اس کو سنگ تراش تراشتا نہیں ہے۔ تراشنا ایسا فعل ہے جو اس کے بالقوہ پن کو قابو میں رکھتا ہے اور جس سے اصل مجسمہ خود کو ظاہر کرسکتا ہے۔ جب آخر کار برتن ٹوٹ جاتا ہے تو اس کی موجودہ برتن پن کی حالت فنا ہو جاتی ہے، اور اس کی گذشتہ برتن پن کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح سے یہ سلسلہ آیندہ سے موجود اور موجود سے سابقہ حالت کا جاری رہتا ہے ہر حالت کے دو جزو ہوتے ہیں۔ نرودھا اور ویوتھانہ۔ ان میں ایک لمحہ تو محو ہونے کا ہوتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے کا۔ ایک شے کے تحول کی بہ اعتبار زمانہ اس طرح سے تحلیل کی جاتی ہے کہ ست کاریہ وادہ کا اساسی تصور جو یہ ہے کہ نہ تو کوئی نئی شئے پیدا ہوتی ہے اور نہ کوئی شئے فنا ہوتی ہے تحول عالم کی توجیہہ میں بلاکسی تناقض کے سمجھ میں آسکتا ہے۔ جب لکشنہ کا سہ گونہ تغیر واقع ہوتا ہے تو دھرمہ اپنی حالت پر برقرار رہتا ہے۔ لکشنہ کا تصور ایک صورت کی زمانی حالتوں کے سلسلہ کے طور پر جو ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ

ہر حالت کو ادھوا (طریق) کہتے ہیں۔ ہر ادھوا میں ایک تو نرودھا اور دیوتھانہ ہوتا ہے یعنی ایک حالت مضمر اور دوسرے حالت ظاہر۔ نرودھا اور دیوتھانہ ہمیشہ عمل کرتے رہتے ہیں۔ اگر نرودھا قوی ہوتا ہے اور دیوتھانہ ضعیف ہوتا ہے تو ایک خاص حالت مضمر رہتی ہے۔ اور اگر دیوتھانہ قوی ہوتا ہے تو اور نرودھا ضعیف ہوتا ہے تو اس حالت کا اظہار ہو جاتا ہے۔ اس طرح نرودھ اور دیوتھانہ کے دو پہلو ہیں۔ نرودھ میں نرودھ قوی اور دیوتھانہ ضعیف ہوتا ہے اور دیوتھانہ میں دیوتھانہ قوی اور نرودھا ضعیف ہوتا ہے۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے ہر ایک کو اوستھ کہتے ہیں اس طرح سے دھرمہ دھرمی کا تحول (پری نامہ) ہے۔ لکشنہ دھرمہ کا تحول ہے اور اوستہ لکشنہ کا تحول ہے۔ اشیائے عالم کی دقیق تحلیل دیاسہ کی شرح یوگ سوتر سوئم ۱۳ سے ماخوذ ہے اور ہم کو بنائے وششیکہ مذہب کی بیسو د موشگافی کو یاد دلاتی ہے۔ اس کے اندر صرف یہ خوبی ہے۔ اگر اس کو خوبی کہا جا سکتا ہے کہ یہ مقالہ کو غیر متناقض طور پر بروئے کار لاتی ہے۔ نفسی حالتوں کے تحول کی بھی اسی طرح سے تحلیل کی گئی ہے مگر اس کی تحلیل کسی اور جگہ کی جائے گی۔

ویدانتہ

جس زمانے میں رِگ تصنیف کی گئی ہیں اسی زمانے میں یہ سوال بھی اٹھا تھا کہ وہ لکڑی اور درخت کونسا ہے جس سے زمین و آسمان بنائے گئے ہیں۔ اے عقلمندو ذہنی طور پر اس کی تحقیق کرو کہ زمین و آسمان کو اس نے کس شے پر کھڑے ہو کر تعمیر کیا تھا (رگ وید دہم ۸۔ ۲) اس سوال کا جواب تیتریا برہمنہ (دوئم ۷۔ ۹ ۶) دیا گیا ہے برہما لکڑی تھی، اور برہما "ہی درخت تھا جس سے انھوں نے زمین و آسمان کو بنایا۔ اے عقلمندو میں تم کو بتاتا ہوں کہ برہما وہ سہارا تھا جس پر کھڑے ہو کر انھوں نے عالموں کو بنایا۔" عالم کے متشکل کرنے کو پری نامہ کہتے ہیں۔ یعنی اشکال کا ایک غیر متغیر مادی طبق پر سے گزرنا۔ ویدسوتر یکم ۔۴ میں برہما کو عالم کی علت مادی قرار دیا گیا ہے۔

کیوں کہ کہا یہ جاتا ہے کہ اس نے سوچا (کیا میں وحدت سے کثرت میں منتقل ہو جاؤں؟ کیا میں پھیل جاؤں) اور چونکہ ویدمیں (تخلیق اور فنا) دونوں کو براہ راست اسی سے منسوب کیا گیا ہے جس طرح تیتریا اور براہمہ دوم اپنی شدوں ۔۷-۹و۶میں ہے جن کا اوپر اقتباس کیا گیا ہے ۔ اس نے خود اپنے آپ ہی پری نامہ (تیتریا اپنی شد دوئم ۷) سے بنایا (ویدانتہ سوتر یکم ۴ ۔ ۲۴ ۔ ۲۷) ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برہما جو ایک ذی شعور ذات ہے غیر شاعر (جدہ) مادی اشیا میں کیوں کر متشکل ہو سکتا ہے یہ دشواری سانکھیہ کو پری نامہ واد میں پیدا نہیں ہوتی جس میں کہ غیر شاعر مادی اشیاء کا نشو و نما غیر شاعر، علی ماقبل مادہ سے ہوتا ہے ۔ اس لئے سانکھیہ ویدانتہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے ہمارے نظریہ پر قبضہ کر لیا ہے کیونکہ دنیا اور برہما میں فرق ہے ویدانتہ سوتر اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتی ہے کہ " دنیا میں ایسی بہت سی مثالیں نظر آتی ہیں جن میں مختلف ماہیتوں کی چیزیں ایک دوسرے سے علت و معلول کا تعلق رکھتی ہیں مثلاً بال اور ناخن جو کہ انسان کے جسم سے نکلتے ہیں ۔ بچھو گائے کے گوبر سے اور مکوڑے شہد سے پیدا ہوتے ہیں ۔ اس عجیب و غریب جواب کے ساتھ اچاریہ ایک ایک ذیلی استدلال کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں جو ہر ایک کی خاص تعلیم سے ماخوذ ہے ۔ شنکر کہتا ہے ۔ اس دنیا کے اندر جو چیزیں ہیں ان کا ارتقا فریب محض (دویوارتہ پری نامہ) اور برہما بظاہر مادہ (دیوارتہ اپادانم) معلوم ہوتا ہے ۔ وہ دراصل برہما میں ہے ۔ برہما تمام مظاہر تغیرات مثلاً ارتقا وغیرہ کی اصل ہے ۔ جو اس سے ادویہ (جہل و لاعلمی) کی بنا پر ظہور میں آتے ہیں ۔ اس کی حقیقی فطرت ہر قسم کے مظہری تغیرات سے بری ہے اور قطعاً غیر متغیر رہتا ہے ۔ (شرح ویدانتہ سوتر دوئم ا ۔ ۲۷) رامہ نجا برہما سے اس کی علّی حالت (کارن اوستھا) کے اندر بھی ایک طرح کا لطیف جسم منسوب کرتا ہے ۔ جو اس کے نزدیک انفرادی ارواح اور مادے کے ان عناصر کا ہوتا ہے جو اس کی ذات کے اندر جذب

ہو جاتے ہیں۔ کاریہ اوستھا کے دوران میں جب اس عالم کا اظہار ہو چکتا ہے تو اس کے اسی جسم کا ارتقا ہوتا ہے۔ خود وہ غیر متغیر (اویکیتہ) ہے۔

اس طرح سے تمام مذاہب برہما یعنی وہ ذات جو خالص شعور سے متصف ہوتی ہے اور عالم کے مابین جس کا ارتقا ہوتا ہے ایک ماقبل مادہ حالت کو داخل کرتے ہیں اور جس کو وہ اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریئے کے مطابق حقیقی یا پرفریب کہتے ہیں۔ برہما اور اس ماقبل مادہ حالت میں جو درز رہ جاتی ہے، یہی تمام ویدانتہ نظریات کے اندر سب سے بڑا نقص ہے۔ اسی ماقبل مادہ حالت کو جسے سانکھیہ مولاپراکرتی کہتے ہیں، ویدوں میں است کہا گیا ہے "یہ اولاً است تھا۔ اس سے ست نکلا۔ (تیتریا اپنی شد دوئم ۷۔۱، چھاندگیہ اپنی شد سوئم ۱۹-۱) ست کاریہ پر مبنی ہے۔ ذوات ہست پر مبنی ہیں (اتھروید ششم ۱-۱۹) است سے منس پیدا کیا گیا ہے۔ منس نے پرجاپتی کو پیدا کیا۔ پرجاپتی نے کل جانداروں کو پیدا کیا۔ (تیتریا برہمہ اپنی شد)" یہ پہلے است تھا۔ لوگ کہتے ہیں کہ است کیا ہوتا ہے؟ رشی کہتے ہیں کہ پہلے است کا وجود تھا۔ (ست براہمہ ۱-۱-۶) پس است سے وہ مراد ہے جب اشیا کو ممیزہ ارتقا نہیں ہوا تھا۔ اور ایک عالم پر یکسانی ویکجنسی[۱] کی حالت طاری تھی جس کو یونانی میں کاؤس ( ) یعنی گڈمڈ کی حالت کہتے ہیں۔ اس حالت کو تمس بھی کہتے ہیں۔ مگر اس تمس میں اور

---

[۱] ست عالم میں اشیا کی گوناگونی کو ظاہر کرتا ہے جس کو ہیگل ڈیسیں اور اسپی نوزا نیچرا نیچرٹیا کہتا ہے۔ است اس کی ضد یعنی بے شکل پراکرتی ہے۔ ہر علٰحدہ ممیز شکل میں ست ہیگل کی "یہ شئے" کے مطابق ہوتا ہے صرف یہ شئے ہونے کی بنا پر شئے محدود ہو جاتی ہے اسی بنا پر ہر شئے معلول ہو جاتی ہے کیونکہ بصورت دیگر ہم کو اس کا صرف شئے مطلق کے طور پر وقوف ہوتا لہٰذا یہ غیر محدود ہوتی۔ ڈاکٹر میور البتہ رگ وید کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں کہ است کے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ معنی تسلیم کریں تو کوئی محال لازم نہیں آتا۔

اس میں تین گنوں میں سے ایک ہی امتیاز کرنا چاہیئے ابتداءً تمس کا وجود تمس ہی سے محیط تھا رگ وید دہم - ۳ - ۱۲۹) ابتداً صرف تمس ہی یہ تھا (اپنی شد پنجم ۲) تمس یعنی تاریکی سے مادّے کی وہ صحت ظاہر ہوتی ہے جس میں کوئی شے معروضی ظاہر نہیں ہوتی۔ مادے کی غیر ظاہر حالت کی ایک علامت پانی بھی بیان کی جاتی ہے (رگ وید دہم ۱۲۹ - ۳)۔ ابتداءً ساری دنیا بس پانی ہی پانی تھی۔

سرشٹی کا آغاز اس ابتدائی مادے کے ہیجان سے ہوا صحیح معنیٰ میں سرشٹی ایک طرح کا اخراج ہے۔ توانائی کا اخراج پانی کی جانب جس سے کہ ارتقا کے کام کا آغاز ہوا ہے تخلیقی ضلیت کے اس آغاز کو قدیم کتابوں میں خواہش کہا گیا ہے پہلے اس میں خواہش پیدا ہوئی یہ خواہش ذہن کا تخم تھی جو کہ پہلے تھا حکماء کو تامل ذہنی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ ست اور است کے درمیان یہی پل ہے (رگ وید دہم ۱۲۹) است سے اس نے خواہش کہ ست بن جاؤں (تیت۔ براہ دوئم ۲-۹-۱) آگمہ مذاہب کے موحد یہ کہتے ہیں کہ اس خواہش میں ایک محرک بھی تھا اور یہ محرک انفرادی روحوں کو نجات (مکشہ) دلانا تھا۔ لیکن قدیم کتابوں میں یہ خیال نظر نہیں آتا۔ بلکہ اسکے برعکس ان کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ تخلیق کسی خاص نیت کی بنا پر نہیں ہوئی ہے بلکہ محض کھیل (لیلا) ہے جیسا کہ ہم کو روزمرہ کی زندگی میں نظر آتا ہے۔ (جیسکہ لوگ کہتے ہیں)، عالم کی ارتقا کی تہ میں جو خواہش مضمر ہے یعنی خود کو ظاہر کرنے کا ارادہ، وہ کسی ایسے محرک کی بنا پر نہیں ہے جس سے کچھ فائدہ حاصل کرنا ہو نہ کسی جبر کی بنا پر ہے بلکہ توانائی کا خود بخود ایک بہاؤ ہے۔

است سے ست پیدا ہوا "ست سے منس پیدا کیا گیا" اور منس ارتقا کے قدیم ترین مبادی کو ظاہر کرتے میں یہ وہ نوبت ہے جبکہ عالم پر مخلوق ہونیکا اطلاق ہوسکتا ہے جبکہ یکساں ماقبل ما دہ میں امتیاز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ است کے معنی محض ایک غیر ترقی یافتہ حالت ہی کے نہیں ہیں بلکہ مادہ اصلی کے خالص یا بے صورت حالت میں موجود ہونے کے ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر اسکے معنی غیر ترقی یافتہ حالت کے ہونگے تو ست کے معنی کسی شئ کی ماہیت اصلی کے نہیں۔ بلکہ ترقی یافتہ حالت کے ہونگے (ڈیوسن فلسفۂ ہنود ص ۱۳۶۔ گر ڈیوسن نے یہ امر فراموش کر دیا ہے کہ بعض اوقات ماہیت اصلی او یعنی ثنیت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً چھاندوگیہ اپنی شد ششم ۲ - ۱ و ۲

تفاوت کی پہلے پہل علامات پیدا ہوتی ہیں۔ اس (ست) کا نشو ونما ہوا، یہ ایک انڈا بن گیا (چھاوندگیہ اپنی شد) منس نے پرجاپتی کو پیدا کیا۔ یہ دوہری نوبت کو ظاہر کرتا ہے، ایک طرف تو پرجاپتی ہے اور دوسری طرف بیضۂ عالم ہے اول الذکر ادی پرشہ پہلا خالق ہے، جس میں شخصیت کے کچھ عناصر ہیں۔ آخر الذکر عالم کی پہلی غیر مسلسل شکل ہے یہ ارتقا کی دو راہیں ہیں۔

پرجاپتی کے کام کو مختلف کائناتی بھجنوں میں مختلف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ تر اس کو تپش (مراقبہ مع مرتاضیت) کہا جاتا ہے۔ اس نے خواہش کی کیا میں متعدد ہو جاؤں کیا میں بچے پیدا کروں۔ اس نے تپس کیا تپس کرنے کے بعد اس نے کل عالم اور اس میں جو کچھ ہے پیدا کر دیا۔ اس کے پیدا کر دینے کے بعد وہ اس میں داخل ہوئی۔ وہ حاملہ ہوگئی۔ اس کا چہرہ پیلا پڑ گیا اسی وجہ سے حاملہ عورت کا چہرہ پیلا پڑ جاتا ہے۔ چونکہ اس کے پیٹ میں پورا بچہ تھا اس لئے وہ تھک گئی اور تھک کر اس کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہوگیا۔ اس لئے تھکے ہوئے آدمی کا چہرہ سیاہی مائل زرد ہو جاتا ہے۔ (تیتریا براہمنہ) پرجاپتی کے کام کا تعلق فعل جنسی کے طور پر کیا جاتا ہے۔ پرشہ کی صورت میں آتما اس کا پہلا کام تھا۔ اس نے اردگرد نظر ڈالی اور اپنے سوا کسی کو نہ پایا اس نے کسی دوسرے کی خواہش کی اس کی شکل بالکل ایسی تھی جیسی مرد وعورت کی ہم آغوشی کی حالت میں ہوتی ہے اسنے اپنے دو حصے کر لئے۔ اس طرح مرد وعورت پیدا ہوئے اس نے اس کے ساتھ فعل جنسی کیا۔ اس سے انسان پیدا ہوئے (ست براہ چہار دہم) خالق عالم کو منتروں کے پڑھنے پر مبنی بتایا جاتا ہے یہ کہنے کے ساتھ پرجاپتی نے "یہ" پیدا کیا۔ بو ہو کہنے پر درمیانی عالم پیدا کیا۔ سوہ کے ساتھ آسمان پیدا کیا (ایضاً ششم)۔ اس کا تعلق قربانی کے طور پر بھی لیا جاتا ہے۔ وید کی قربانی کی رسم اس قربانی تخلیق کی ایک دنیاوی نقل

نمبر ۵۔ بعض روایات کی بنا پر بیضہ زریں سے پرجاپتی نکلتی ہے۔

خیال کی جاتی تھی۔ وشنو کو عموماً قربانی کی بھیڑ خیال کیا جاتا ہے۔ آخر تخلیق عالم کو بعض اوقات قربانیٔ نفس کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ برہما عالم مراقبہ میں تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اس مراقبہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ میں خود کو مخلوق کے لئے اور مخلوق کو خود کے لئے قربان کر دوں گا پھر خود کو مخلوق میں اور مخلوق کو خود میں کر کے اس نے تفوق نور و آقائی حاصل کی۔

کائنات کے بیضۂ زریں کا نشو و نما ایک سال میں ہوا۔ آخر کار اس کے شق ہو کر دو حصے ہو گئے ایک سونے کا ہو گیا اور دوسرا چاندی کا چاندی کا نصف حصہ تو یہ زمین ہے، اور طلائی حصہ آسمان ہے۔ بالائی جھلی کے پہاڑ بنے اور زریں جھلی کے بادل اور کہر وغیرہ بنی۔ ادعیہ دریا بنے اور رطوبت سمندر۔ (چھاوندگیا اپنی شد)

جس ترتیب سے کہ مختلف مخلوقات عالم وجود میں آتے ہیں اسکو بھی مختلف مقامات پر مختلف طور سے بیان کیا گیا ہے۔ تیتریا براہمن میں یہ ترتیب اسطرح ہے اسور اپتری (آبا) انسان دیو۔ عناصر اس طرح سے پیدا کئے گئے۔ جس طرح سے سانکھیہ ان کا ارتقا بیان کرتے ہیں۔ اس آتما سے اکاش پیدا ہوا۔ اکاشہ سے ہوا اور ہوا سے آگ عالم وجود میں آئی۔ آگ سے پانی پیدا ہوا اور پانی سے مٹی اور مٹی سے نباتات۔ نباتات سے خوراک (ریتہ) بیج، بیج سے انسان پیدا ہوئے (تیتریا اپنی شد) انسان سے ہم کو یہاں اس کا جسم کثیف مراد لینا چاہئے۔ کیونکہ پہلے سلسلہ میں تو وہ آبا اور دیوتاؤں کے مابین نظر آتا ہے ارتقا کا تمام یہ اعلیٰ و ارفع کام برہما انجام دیتا ہے۔ اسماء و اشکال کے متعین کرنے کا کام اس ذات کا ہے جس نے عناصر کو سہ گونہ بنایا، یہی شروتی کی تعلیم ہے (ویدانتہ سوتر)۔ عناصر کو تین چھاوندگیہ اپنیشد کے مطابق قرار دیا گیا ہے جہاں کہ تجس اپس انم (آگ پانی اور ہوا کھانا یا مٹی جیساکہ ترجمہ کیا جاتا ہے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس بے ڈھنگے نظریئے سے سانکھیہ نے اپنی مکمل اور قابل فہم تحلیل کائنات کو مرتب کیا ہے۔ اگرچہ ویدانتہ کو سانکھیہ کی تعلیم سے اصولی طور پر اختلاف تھا

اور برا ہما سوتر کے مصنف نے اپنی کتاب کی دو فصلیں صرف سانکھیہ مذہب کی تردید پر صرف کی ہیں اور معقول و منقول دونوں طرح سے اس کو غلط ٹھیرایا ہے، مگر جب یہ ہو چکا تو اس نے گویا سانکھیہ کے نظریۂ تحول کو تسلیم کر لیا۔ اب اس کا مصنف کپیلہ جس کے جون میں وشنو جنم لیتا ہے اور اس کا فلسفہ الہامی وید کی طرح سے مقدس بن جاتا ہے۔

ویدانتہ نے وید کے سہ طبقی اصول یعنی زمین آسمان اور درمیانی طبقہ (انترکشہ) کو تین کائناتی کروں میں ترقی دی اور شاید ویدانتہ اصول او شینوہ کے اصول کا حریف تھا۔ سب سے پہلے اس اصول کو مانڈوکیہ اپنی شد نے پیش کیا تھا۔ برہما یعنی یہ آتما چار پاؤں رکھتا ہے پہلا پیر وشوانرہ جو شعور بیدار میں قایم ہے۔ اور خارجی اشیا کو سات اعضا[1] اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے۔ یہ کثیف و مرکب عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ دوسرا پاؤں تیجسہ ہے۔ جو شعور نیم خوابیدہ میں قایم ہے۔ یہ داخلی اشیا کو سات اعضا اور انیس دروازوں سے محسوس کرتا ہے اور یہ عنصری (لطیف) عالم کا تجربہ کرتا ہے۔ تیسرا پاؤں پراجنہ ہے۔ یہ ایسی گہری نیند کے مشابہ ہے کہ جب سونے والا نہ تو کسی کی خواہش رکھتا ہے اور نہ اس کو خواب نظر آتے ہیں۔ یہ گہری نیند کی حالت میں (غیر ممیز) شعور کا ایک ڈھیر اور رحمت سے لطف اندوز ہوتا ہے اس کا چوتھا پاؤں آتما ہے۔

[1] ۔ سات اعضا کی مستند تشریح یہ ہے کہ یہ آسمان سورج ہوا اکاشہ پانی مٹی اور آگ ہیں جن کو ویشوانرہ کا سر آنکھ سانس قلب مسانہ پاؤں اور منھ خیال کیا جاتا ہے۔ انیس دروازے یہ ہیں دس آلات حس و عمل، پانچ پران اور عضو داخلی کے پانچ حصے۔ یعنی منس بدھی چتہ اور اہم کارم۔ اپنیشد کے مصنف کا یہ خیال ہونا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ داخلی اعضا کی چار حصوں میں جو تقسیم کی گئی ہے، اسی کا تعلق شنکر کے زمانہ سے ہے۔ اس سے پہلے سے نہیں ہے۔ اینکوئیل کی یہ رائے کہ یہ پانچ عنصر دس اعضا تین گن اور ایک ذہن کو نا ٹھہر ہیں نسبتہً بہتر قیاس ہے مگر یہ بھی کافی طور پر قوی نہیں ہے۔

یہ سب کا مالک ہے۔ یہ ہر شے کا عالم ہے۔ یہ سب کے اندر رہنے والا ہے۔ یہ کل ذی حیات کی موت وحیات کی علت ہوتا ہے یہ نہ تو داخلی چیزوں کو محسوس کرتا ہے نہ خارجی کو نہ داخلی اور خارجی دونوں کو۔ وہ حسیّت کا انبار نہیں ہے۔ وہ نہ شاعر اور نہ غیر شاعر۔ وہ نظر نہیں آتا۔ اس کو کوئی کام میں نہیں لاسکتا۔ اس کو کوئی چھو نہیں سکتا وہ ناقابل تعریف ناقابل تعقل اور ناقابل بیان ہے۔ وہ واحد آتما کے وجدان کا جوہر ہے۔ وہ وہاں ہے جہاں پر عالم نہیں ہے۔ وہ غیر متغیر ہے وہ وہ بار افت ہے۔ اس کا کوئی ثانی نہیں۔ اس کی تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے (مانڈوکیہ اپنی شد ۲-۷)

مری سمہ تاپتی اپنی شد دوم۔ امانڈوکیہ اپنی شد کی شرح ہے یہ انفرادی شعور کی تین حالتوں اور کائناتی شعور میں مندرجہ ذیل طریق پر متوازئیت قائم کرتی ہے:-

حالتیں	انفرادی	کائناتی
جاگنا	وشوہ	واشوانرہ
خواب دیکھنا	تیجس	ہرنیہ گربھ
سونا	پراجند	ایشورہ

شعور کی ان تین حالتوں کے جو عالم واجسام مطابق ہیں ان کو سمولہ سکشم اور کارنہ یعنی کثیف لطیف اور علیٰ کہتے ہیں۔ چوتھا یعنی تریہ مطلق ہے۔ تینوں عالموں کو وراٹ سوراٹ اوسم راٹ بھی کہتے ہیں۔

(۴) شیوہ اور شاکتہ آگمہ

سانکھیہ نے کائنات کو چوبیس تتوں میں تقسیم کیا تھا جو پرشہ کیساتھ ملکر پچیس ہو جاتے ہیں۔ یہ پچیس اصول ہیں جن سے ملکر کائنات بایہ دنیا بنی ہے۔ شیوہ کائنات کی چھتیس تتوں میں تحلیل کرتے ہیں۔ پراکرتی اور بدھی کے مابین وہ گنہ کو بھی ایک تتوے کی حیثیت سے داخل کر دیتے ہیں جو دونوں سے مختلف ہے اس طرح سے پرشہ سے نیچے پچیس تتوے اور یہ

چھبیسواں ہے۔ اس سے اوپر پانچ ہیں جن کو پنچ پرت کا لفافہ کہتے ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔ نیتی، کالہ، راگہ، ودیا، کلہ، کلہ سے اوپر مایا، شدھ ودیا ایشورہ سدا شیو اور شیو ہیں۔

یہ چھتیس تتوے تین قسموں میں منقسم ہیں۔ سب سے اعلیٰ شیو تتوہ ہے جو بطور خود ایک قسم ہے۔ اس کے بعد تین قسمیں ہیں سدا شیوہ، ایشورہ شدہ ودّیا تتوہ ہے۔ اور تئیس تتوے وہ ہیں جن کا آغاز مایا سے اور اختتام زمین پر ہوتا ہے اور یہ آتما تتوے کہلاتے ہیں۔

آتما تتوں میں سے پہلا تتوہ مایا ہے۔ یہ وہ شدہ مایہ نہیں ہے جس کا صفحہ ۱۵۸ پر ذکر ہوا ہے۔ یہ مایہ کائنات کی جڑ ہے۔ یہ ابدی ہے۔ یہ تمام عالم پر محیط ہے مایہ اشیا کی شکل کی ہے۔ یہ طبق ہے جس میں افعال (کرم) کے بالقوہ نتائج جمع رہتے ہیں یہ غیر مصفّا ہے اور کل شکلوں میں ہوتی ہے۔ دوران عمل میں یہ اجسام لطیف وکثیف وغیرہ پرلیہ کلوں کا باعث ہوتی ہے، جن کا پرلیہ پر اختتام ہو جاتا ہے۔ جس طرح تنہ پتے پھل وغیرہ بیج کے اندر مضمر ہوتے ہیں اُگتے ہیں اسی طرح (کائنات) کلہ سے (مایا سے نشو ونما پاتی ہے) (پاشوپتہ آگمہ) ارتقا پہلے تو لطیف تتووں کا (کلہ وغیرہ) آتما کی قوت بصارت (ورک سکتی قوت ادراک) کے اظہار سے ہوتا ہے پھر یہ کثیف اجسام دنیاؤں میں ہوتا ہے۔ لطیف کلہ وغیرہ ابتدا انو انسان (انو) کو مستعد کرتا ہے۔ اور پھر کثیف کو۔ (ایضاً) کلہ پہلا تتوہ ہے جس کا ارتقا مایا سے ہوتا ہے۔ کلہ ہر طرح سے ان ملوں (میلوں) پر غالب آتا ہے، چیتنیہ کی راہ میں حائل ہوتے ہیں اور اس طرح سے یہ ظاہر ہونے میں چیتنیہ کی مدد کرتا ہے۔ چیتنیہ کی صورت وقوف وعمل کی سی ہے اس طرح سے یہ آتما کی معین ومددگار ہوتی ہے۔ جب اس کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہے تو کلہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ کلہ آتما کو بالکل ظاہر نہیں کرتا بلکہ چیتنیہ کو تھوڑا سا چمکا دیتا ہے۔ کیونکہ کلہ کرم کے مطابق عمل کرتا ہے (ایضاً) اس کے بعد کا تتوہ ودیا کلہ سے نشو ونما پاتا ہے۔ اس کے بعد

آتما کو لذت والم کا تجربہ نہیں ہو سکتا وو آلہ حس جس کے ذریعہ سے آتما جواب
عامل بن جاتی ہے، بدھی کے اعمال کو دیکھتی ہے۔ اس کا نام شیوہ شاستروں
میں وویا بتایا گیا ہے۔ (ایضاً) وویا چت شکتی سے علیٰحدہ شے ہے کیونکہ
چت شکتی تو اس وقت منور ہوتی ہے جب بدھ اور دیگر مادی اشکال فنا
ہو جاتی ہیں۔ چت شکتی خالص علم کی طرف لے جاتی ہے۔ بر خلاف اس کے
وویا ایسے علم کا باعث ہوتی ہے جو قید ہے۔ پس وویا شعور کی روشنی کا
ایک پر تو (پرکاشہ) ہے جس طرح کلہ قوت وآزادی (سوچ چھاندہ) کا
پر تو ہے۔ راگہ ایسے شخص کو جو (دنیاوی) تجربے سے محبت رکھتا ہے
اس کی طرف مائل کر دیتا ہے کیونکہ جو ذات خواہش سے بری ہوگی اس کو
لذت والم کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ ایسے شخص کو تشفی نصیب ہو سکتی ہے
جو ناپاک لذات کے پیچھے پڑا ہوا ہوتا ہے۔ (ایضاً) ایک تو تمثلات کی صورت
کا، اور دوسرے (خواہش) نہفتہ گی صورت کا۔ ان میں سے اول الذکر
(انسانوں کو) اشیاء سے وابستہ کر دیتا ہے۔" (ایضاً)۔ راگہ کے بعد کالہ
آتا ہے۔ یہ زمانہ ہے۔ جو مذکورہ بالا تتوؤں کو ماضی حال و مستقبل کی صورت
میں ظاہر کرتا ہے۔ تغیر زمان کے بغیر نہ کوئی شے پیدا ہو سکتی تھی اور
نہ فنا ہو سکتی تھی پس زمانہ اشیا کا سبب ہے۔ جس طرح کہ چرخ مٹی کے
برتن کا سبب ہے۔" (ایضاً) زمانہ ابدی نہیں ہے کیونکہ ابد زمانے سے
خارج ہے (ایضاً) نیتی وہ قوت ہے جو انسان کو اپنے کرم کے نتیجہ کی
طرف کھینچتی ہے خواہ وہ ان کی خواہش کرے یا نہ کرے۔ اس کا بھی
تعین کرتی ہے کہ کس قسم کے اجسام واعضاء وغیرہ انسان کو حاصل ہوں گے
بجائے خود کرم کے اندر انسان کو مبتلائے آلام کرنے کی قوت نہیں ہوتی
شیو کی قوت کو نیتی کی صورت میں مداخلت کرنی پڑتی ہے، (ایضاً)۔ پرشہ
اپنے آپ کو ان پانچ لفافوں میں لپیٹ لیتی ہے۔ جن کو شیو مایا سے
عالم وجود میں لاتا ہے۔ پرشہ کا صرف شکلوں پر اطلاق ہوتا ہے۔
یہ لاعلمی (اوویا) میں ڈھکے رہتے ہیں جو پراکرتی سے پیدا ہوتے ہیں وحیناء کلہ

اور پرلیہ کلا پرشہ نہیں کہلاتے (ایضاً) پراکرتی بھی وہ مادہ ہے جس سے وہ دنیائیں عالم وجود میں آتی ہیں، جن کا پرشہ کو تجربہ کرنا ہوتا ہے۔ مایا کا یہ پہلا کثیف ارتقا ہوتا ہے۔ کلہ اور باقی چار (پنچ کنچوکہ) لطیف ہوتے ہیں۔ اس کو اویکتہ بھی کہتے ہیں۔ (ایضاً) اس میں گن توازن کی حالت میں ہوتے ہیں پراکرتی سے گنوں کا ارتقا ہوتا ہے اور گنوں سے بدھی کا۔ ارتقا کے اس حصے کا بقیہ اصولاً ویسا ہی جیسے کہ سانکھیہ تعلیم دیتے ہیں۔ وویاتتو ے (جن کو وویا سے علیحدہ سمجھنا چاہیئے، جو کہ سلسلہ کا تیسواں تتوہ ہے) سب سے بڑے تتوہ یعنی شیوہ کی تین صورتیں ہیں۔

شیوا تتوہ نہ شکلاً غیر ممیز ہے، جہاں کہ شدّہ مایہ اپنی فعلیت کے ساتھ ختم ہوکر جذب ہوجاتی ہے (یعنی یہ تو پہنچ جاتی ہے)، اس سے شعور وعمل کی قوتیں منعکس ہوتی ہیں۔ یہ ناقابل فنا ہے اور ہر جگہ پر موجود ہے۔ یہ غیر حادث غیر متغیر اور ہر شے کے دیکھنے والا ہے۔ (سنسکرت میں اس کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس کا ہر طرف منہ ہو(پوش آیگہ)

سداشیو دوسرا اور وویاتتوں میں پہلا تتوہ ہے جب شدہ مایا یعنی شیو کی شکتی اپنی فعلیت کی زندگی شروع کرتی ہے شیوہ بھوگہ شیو کی حالت میں منتقل ہوجاتا ہے۔ جس کے لغوی معنی ایسے شیو کے ہیں جس سے پہلے درجۂ امتیاز کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ سداشیو جس کو سداکھیہ بھی کہتے ہیں، جو درحقیقت شیو سے علیحدہ نہیں ہے، جب شدہ مایا واقعاً عمل کرتی ہے تو بھوگہ شیوہ ادی کارہ شیوہ کی حالت میں منتقل ہوجاتی ہے (جس کے لغوی معنی ایسے شیو کے ہیں جو نگرانی یا حکمرانی کرتا ہے) اس وقت وہ ایشور ہوجاتا ہے جو سداشیو سے علیحدہ نہیں ہے (ایضاً) پانچ منتروں کے جس کا حوالہ گذشتہ باب میں دیا گیا تھا۔ وہ سداشیوہ سے متعلق ہے، کیونکہ اعلیٰ وارفع یعنی غیر ممیز شیو تتوہ کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ جسم رکھتا ہے اگرچہ وہ منتروں ہی کا بنا ہوا ہو۔

بندو جس کا دوسرا نام شدہ مایا اور شیو شکتی بھی ہے جو ان تین

اعلیٰ ترین تتوؤں کا وہ ارخ بھی ہے اس کو علیحدہ تتوہ شمار نہیں کیا جاتا مگر شاکتہ آگمہ میں اس کو نمایاں کر کے شیوتتوؤں کو پس پشت ڈالدیا جاتا ہے۔ یہ اور شیو کی باقی دو حالتوں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کی بنیاد بھی بندو ہوتی ہے۔ یہ بھی ایسی ہے جیسی کہ کنڈہ لینی (یعنی کروی) یہ وہ ہے جو اننتتہ اور باقی کو اپنے افعال سے وابستہ کرتی ہے۔ اور ان کو اس سے نجات دلاتی ہے۔ علاوہ بریں تخلیق عالم کے وقت جب اس دنیا کا آغاز نتروں سے ہوا تھا، تو یہ اس سے نکلی تھی اور اسی میں جذب ہو جائیگی اس کی فعلیت تتوؤں کے ظاہر کرنے میں چار (سب سے بڑے) تتوؤں کو متعین کرتی ہے شیوتتوہ، سداکھیہ تتوہ، ایشور تتوہ اور (شدہ) ودیا تتوہ (ایضاً) شدہ ودیا علم کا باعث ہوتا ہے۔ (ایضاً)

کائنات کے ان مختلف اصول کے ارتقا کے علاوہ شیوہ آگموں میں دیگر لاتعداد ذوات کے ارتقا کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ جو مایا کے عالم وجود میں آنے کے بعد ہوتے ہیں۔ پس پہلے تو وہ آٹھ کیولہ روحیں (انو) پیدا کرتا ہے۔ اس کے ساتھ اس وقت واما اور دیگر شکتیاں ہوتی ہیں اور وہ سات کروڑ منتروں میں گھرا ہوتا ہے (مرج۔ آگمہ)۔ ان کو کیولہ کہا گیا ہے کیونکہ یہ ایسی صفت سے تعلق رکھتی ہیں، جس کو وجنانہ کیولہ کے نام سے بیان کیا جا چکا ہے یعنی یہ وہ ہیں جن سے انوہ ملہ تو وابستہ ہوتا ہے مگر یہ کرم اور مایا سے بری ہو جاتے ہیں۔ ان کے نام اننت، سکشم، شیوا اتمہ، ایکن تیرہ، ایکہ رودرہ، شکھنڈ راجاؤں کے راجہ چونکہ مالک و آقا کا اظہار ہو چکتا ہے تو اننت اور سب ملکر مایا تتوہ ایکسو اٹھارہ (ایشوروں) کا سلسلہ پیدا کرتے ہیں، جن کے اجسام کا آغاز کلہ سے ہوتا ہے۔ (ایضاً) یہ ظاہر ہے کہ وہ ملوں کے تابع ہوتے ہیں اس کے بعد مالک اُن زمین کے حاکموں (سھوفی ایشوروں) میں حلول کرتا ہے جن پر (تین ملوں کا) نشان ہوتا ہے جن سے یہ تمام (کائنات عالم وجود میں آتی ہے) اور جن کا کام ان کے کرم پر مبنی ہوتا ہے،

(ایضاً) یہ برہما وشنو ردرہ ہیں (کائنات اصغیر کے ہلاک کرنے والے) جن کو مالک اعظم سے ممتاز کرنا چاہیئے۔ اور باقی سکلہ ہیں۔ یہ ذوات مختلف حلقوں میں آباد ہیں جن کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

جس حدتک ضمنیات کا تعلق ہے شیوہ اور شاکتہ آگموں میں بہت ہی کم فرق ہے۔ مگر شاکتہ کے متعصب فرقے اگرچہ تتوون کے متعلق شیوہ کی تحلیل کو تسلیم کرتے ہیں مگر شیو معبودوں کی جگہ مونث معبودوں کو دیتے ہیں۔ پرا شکتی جو سب سے بڑی دیوی ہے اس کے گرد ایمیزنوں کی ملکہ کی طرح سے لاتعداد لوگ جمع رہتے ہیں۔ ایک سلسلہ کے اندر سولہ نیتے بیان کئے جاتے ہیں۔ مہاشتری پورہ سندری، کاکا میشوری، بھاگمالینی وغیرہ ایک سلسلہ کے اندر نمرتی، ڈینڈنی نکولی اور دیگر دیویاں ہیں۔ شاکتہ کا سب سے بڑا موضوع ان کے اسماء، فرائض و اعمال اوران منتروں پر مشتمل ہوتا ہے جو ان کو پسند ہوتے ہیں۔ ان کو خالص ایشوریاں کہا جاتا ہے۔ جب خالص ستوہ تمس یا رجس ان کا جوہر ہوتا ہے اور جب رجس اور تمس ملے ہوے ہوتے ہیں تو ان کو یوگنیا کہا جاتا ہے ان معبودان باطل کے مزید تفصیلی مطالعہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

داری وسیارہیہ تخلیق عالم کے عمل کے آغاز کے متعلق جس مخفی تعلیم کو بیان کرتا ہے وہ عجیب وغریب ہے وہ کہتا ہے خلق عالم اس طرح سے ہوئی ہے ایک مرد کو اور شتہ (کرم) کی بنا پر اولاد کی خواہش ہوتی ہے وہ اپنی قوتوں پر غور کرتا ہے اور خود ہی شنو کلہ کی صورت میں بیوی کے جسم میں داخل ہو جاتا ہے جو اس کا نصف جسم ہے پھر بیوی شونینتہ کی شکل میں شنو کلہ میں داخل ہوتی ہے۔ اس سے بند و برگہ اور اوبہرہ کے بیج کی طرح سے پھول جاتا ہے، پھر جس طرح سے کہ ایک عرصہ کے بعد شاخیں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں بچے وغیرہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب سورج کی کرنیں مقابل کے ایک آئینہ پر پڑتی ہیں تو آئینہ کی شعاعوں کے ساتھ مل جاتی ہیں اور سورج اور آئینہ کی کرنیں روشنی کے بند و کے طور پر نکلتی اور دیوار پر پڑ جاتی ہیں۔ اسی طرح تمام جانداروں کے

اورشٹہ یعنی کرم کی بنا پر برہما جوپر کاشیہ ہے اس عالم کے پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے جو اس میں جذب ہو چکا تھا اور اپنی شکتی کی طرف دیکھنے کو مڑتا ہے اس کے اندر روشنی کے بندو کی طرح سے داخل ہو جاتا ہے اور شوکلہ کا بندو بن جاتا ہے۔ اب شکتی شونتہ ہو کر اس میں داخل ہوتی ہے۔ ان کے اختلاط سے جو بندو پیدا ہوتا ہے، وہ پھول کر ابل پڑتا ہے۔ اس سے ایک خاص جوہر جس کو ہاردہ کلہ (شعاع قلب) کہتے ہیں پیدا ہوتا ہے۔ اسے گرد سے سیکھنے کی ضرورت ہے کتابوں کے ذریعہ سے اس کی تعلیم نہیں دی جا سکتی۔ (ایضاً)

للیتا سہسر نامہ بھاشیہ میں ایک شاکتہ کتاب سے مدارج تخلیق کے متعلق مندرجۂ ذیل عجیب و غریب اقتباس کیا گیا ہے۔ پہلا درجہ گھنی بھونہ ہے۔ جب کہ کرم پرلیہ میں جذب ہوتا اور ظاہر ہونے کے لیئے پوری طرح سے تیار نہیں ہوتا اور مادہ ایک غیر ممیز و یکساں ڈھیر کی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کرم میں پختگی آنے لگتی ہے تو دوسری نوبت وچی کرشیا کی شروع ہوتی ہے۔ اس حالت میں مایا پختہ کرم سے بھر جاتی ہے اور برہما مایا سے مستفید ہو کر خلق کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد اویکتہ یا کارن بندو (تخم علی) کی حالت شروع ہوتی ہے۔ اس سے چوتھا درجہ کاریہ بندو (تخم منتج) کا ہے جو پراہ واک چیت ہے۔ اس سے پانچویں نوبت نادہ سکشم واک اور چندہ چیت کی آتی ہے۔ اس سے بیجہ (کثیف) تخم، استھور، چیت پیدا ہوتے ہیں۔ ویدانتہ کے ۳، ۴، ۵، اور ۶ مدارج اویکتہ ایشور ہرنیہ گربھ وشونرہ (جن کو تیسری فصل میں بیان کیا جا چکا ہے بن گئے ہیں شاکتہ ہیں ان کے مماثل نتانتا، داما، جیبتھا اور اوری ہیں جن کو امبیکا اچھا جنانہ اور کریہ بھی کہا جاتا ہے اور ان کا بھی یہی حال ہے۔

(۵) ویشنوہ آگمہ

پادمہ سمتھ میں کائناتی وجودوں اور گروں کا مندرجۂ ذیل الفاظ میں

ذکر آتا ہے "ایک ابدی عدیم المثال روشنی ہوتی ہے جو ہمیشہ مطمئن ہوتی ہے۔ جس میں کوئی داغ نہیں ہوتا جو صورت ہے اور بغیر صورت کے ہے جو نمس اور فنا سے ماوراہے۔ (تخلیقی فعلیت) کی بنا پر اس ابدی ذات سے واسودیو دوہاتھ ایک لباس والے وجود برآمد ہوتا ہے۔ جس کا جسم اریوان او بدموں چاند سورج آگ کی روشنی خالص بلور سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ یہ شعاعوں کے حلقے میں چکر اور دیگر اوزار بطور اپنی علامات کے لئے ہوئے شہری وتشہ (بالوں کی ایک لٹ) کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر ایک چمکتا ہوا جوہر ہوتا ہے۔ سر پر تاج بازوؤں پر بازو بند ہاتھوں میں کڑے پہونچیاں ہوتی ہیں اس کا زرد لباس ہوتا ہے اور بہت ہی بھلا معلوم ہوتا ہے یہ پہلا بے عیب بادشاہ ہے یہ واسدیو کے نام سے مشہور ہے، اس کی چار منھ والی ذات سے کل مخلوق عالم وجود میں آئی۔ یوگیوں کو اس کا تصور دل کے کنول کے وسط میں باندھنا چاہئے۔ دانشمند اس کو وشنو کا سب سے بڑا منتہا خیال کرتے ہیں۔ اسی واسدیو سے ایک اور واسدیو پیدا ہوا جس کے ایک منھ اور چار بازو تھے۔ اس کو بھی چکر اور دیگر اوزار ملے۔ وہ چکر کو دنیا کی حفاظت کے لئے رکھتا ہے۔ اسی سب سے زیادہ محبت کرنے والے کے پاس کنول تخلیق کی غرض سے سنکہ جس کو پنچہ جینہ کہتے ہیں (مکتی) نجات کے لئے اور تبر ہلاک کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس کے سینے پر مہری وستھ اور کستوبہ ہیں گلے میں ایک مالا ہے وہ مور کی گردن کی طرح سے سیاہ ہے اور زرد کپڑا پہنے ہے، جو اس کے ساتھ ہی پیدا ہوا ہے۔ دنیا کا مالک واسودیو تخلیق حفاظت ہلاکت اور نجات کا موجب ہے۔ کسی وجہ سے اس نے اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے ایک تو واسودیو شفاف بلور کی طرح سے رہا دوسرا نیلے بادل کی شکل کے مشابہ نرائن بن گیا۔ واسودیو سے سم کرشنا نکلا۔ اس سے پردیوہ منھ عالم وجود میں آیا۔ پردیوہ منھ سے انی رُدہ پیدا ہوا یہ سب چار بازو والے ہیں۔ واسدیو میں چھ گن کہے جاتے ہیں۔ جنانہ اور

باقی سب گن اس میں مساوی مقدار میں ہیں۔ اشکال (مورتیاں) جن کا ترتیب وار ذکر ہوگا گنوں کی مختلف مقداروں کے مالک ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ جن میں ستیا نہ کی زیادتی ہوتی ہے، اس کا نام سم کرشنہ ہے۔ پردیومنہ میں بلہ کی زیادتی ہوتی ہے۔ ایشورہ کی زیادتی کی وجہ سے انی رُدّہ عالم وجود میں آتا ہے۔ چار مورتیوں سے جو بیس مورتیاں اور پیدا ہوتی ہیں جس طرح سے کہ بہت سی شمعیں ایک شمع سے روشن ہوتی ہیں (پادوہہ سم) ان ذوات کے اعمال و افعال کا ذکر لکشمی تنترہ میں کیا گیا ہے۔

انی رُدّہ اس کو پیدا کرتا ہے۔ پردیومنہ اس کو باقی رکھتا ہے۔ جس کو وہ پیدا کرتا ہے۔ سم کرشنہ جو کچھ اس طرح پیدا ہوا اور باقی رہا اُس کو کہا (ہلاک کر دیتا) جاتا ہے۔ (ایضاً)۔ اس کے خلاف لکشمی عمل تخلیق کو اسی کتاب کے پانچویں باب میں بیان کرتی ہے۔ مجھے جب تخلیق کی خواہش ہوتی ہے تو اپنے ایک چھوٹے سے قطرے (بندو) سے خالص تخلیق کا آغاز کر دیتی ہوں جس میں چھ گن ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ اس بندو سے میری شکل متغیر ہو میں مہا لکشمی کہلاتی ہوں۔ جب رجس غالب ہو جاتا ہے تو میں عظیم الشان پرمیشوری بن جاتی ہوں۔ میری شکل جب تمس میں بھر جاتی ہے تو میں مہا مایا کہلاتی ہوں۔ اور میری ستوہ کی شکل مہا ودیا کہلاتی ہے۔ میں نے اوران دو عورتوں نے مراقب ہو کر تین جوڑوں کو اپنی فطرت کے مطابق پیدا کیا ہے۔ جان لو کہ جس جوڑے کو میں نے اپنے ذہن سے پیدا کیا ہے وہ سنہرے رحم والا کنول کی آنکھوں والا کنول پر بیٹھا ہوا ہے اور یہ پردیومنہ کا جزو ہے۔ اس جوڑے کا مرد تو برہما ہے (جس کو) ڈھاٹا ودہی ورنتچہ بھی کہتے ہیں۔ عورت شری پدمہ کملا اور لکشمی کہلاتی ہے۔ سم کرشنہ کے ایک حصہ سے مہا مایا پیدا ہوتی ہے۔ اس جوڑے کے تین آنکھیں تھیں اور اعضا نہایت متناسب تھے۔ رودرا شنکرہ ستھا نو کپارڈی تین آنکھ والا تھا۔ اور عورت تریٔی ایشورا بھاشا ودیا اکشرہ کا مہ دھنو (ہشتی) گائے سرسوتی تھی۔ انی رُدّہ کے

ایک جزو سے مہا و دیا کا جوڑ پیدا ہوا۔ اس کا مرد کبشو وشنو کرشنہ ہری شکیشہ واسو و خبار د نہ تھا۔ عورت مہاگوری ستی چندرہ سو بھاگا۔ میرے حکم سے ترئی برہما کی بیوی بن گئی گوری رودرا کی کنول سے ولادت پانے والی لکشمی واسو دیو کی (ایضاً) پھر برہمانے کائناتی بضہ پیدا کیا۔ رودرانے توڑ کے اس کے دو کئے اور وشنو ان تمام چیزوں کی حفاظت کرتا ہے جو انڈے کے اندر ہیں۔

ذات اعلیٰ اپنے آپ کو تین صورتوں میں ظاہر کرتی ہے جن کو پرہ، ویوہ اور وبھوہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پرہ تو وہ صورت ہے جس کی اس فصل کے ابتدا میں تشریح کی گئی ہے۔ وبھوہ کے اندر چار صورتیں ہیں واسدیو سم کرشنہ پر دیومنہ اور انی رودہ۔ اس کی شکلوں زیوروں وغیرہ کا حال اس کتاب کے دسویں باب میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ اپنے آپ کو چار حالتوں میں سے ہر حالت میں ظاہر کرتے ہیں جاگرہتہ سوپنا شیشتی ترتیہ (جاگنا، خواب دیکھنا سونا بیخودی)۔

وبھوہ ان مختلف اشکال کا نام ہے میں جن میں کہ وشنو اپنے آپ کو انسان پر ظاہر کرتا ہے مثلاً پدم نابھا اننت کیلیہ گھوڑے کی شکل والا ہے گرپوہ مختلف اوتار مثلاً مچھو، وغیرہ دتّا ترئیہ علیٰ ہذا۔

آگموں کے پیچیدہ دیومالے سے وید کے زمانے کے معبود اگنی اندر ہترہ وردنا دایو اور سریہ اور اس سے پہلے کے دیوا پر تھوی خوبصورت اُشا اور مخمور کرنے والا بادشاہ سوم بالکل خارج کر دیئے گئے ہیں مگر اس کے باوجود اس زمانے کا ہندو اپنے مذہب کو ویدی کہتا ہے اور نہایت شد و مد سے اس کے سناتن دھرم یعنی غیر متغیر مذہب ہونے کا مدعی ہے۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ وہ وید کی محض پرستش کرتا ہے ان کو پڑھتا نہیں۔ آگمہ کے یہ معبود کہاں سے پیدا ہوئے اور کب ان کو مرتب کیا گیا ہے۔ ارتقا کی نوعیت کس شئے سے متعین ہوئی یہ سب باتیں تاریکی کے اسی پردہ میں چھپی ہوئی ہیں جس کے اندر ہندوستان کی اکثر و بیشتر تاریخ ہے۔

تمت بالخیر

صحت نامہ اُصول فلسفۂ ہنود

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲	۱۱	ہجنا	بھجنا	۲۶	۱	(بنس)	ور (بنس)
〃	۷	پامینیہ	پانیہ	〃	۴	صل	در اصل
۲	۱۳	بڑہی	بری	۲۸	۱۵	بار	بارے
۳	۱۶	ہے	ہو	۳۱	۹	یہ یہ	یہ
〃	۱۷	ادیرآگیہ	دیرآگیہ	۳۲	۱۵	سے	شے
۵	۱	کرنیدہ دریاں	کرمیند دریاں	۳۳	۱۷	مماسوں	مماسوں کی
۶	۳	لے	کے	۳۵	۱۲	شاتمہ	شامہ
۷	۲۳	ہیو	ہے	۳۹	۱۸	[illegible]	فضا
۸	۳	کرلی	کرتا	۶۶	۱۲و۱۳	کے کے	کے
۱۰	۱۱	اردی	ارادی	۸۱	۲۲	کگی	لگی
۱۵	۳و۴	میں ہیں	میں	۹۷	۱	ہوکر کے	ہوا کرتی ہے
۱۸	۴	کردنیا	کردینا	〃	۲	ویدانیہ	ویدانتہ
۲۰	۵	آٹھ	اُٹھ	۹۸	۷	ورتی	وارتی
۲۵	۱	ا	یا	۱۰۱	۱۵	سن کا	سن
〃	۴	تبا	بنا	۱۰۲	۸	اس	ان
〃	۱۰	مل	عمل	〃	۱۲	میں میں	میں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۰۲	۱۶	شرح دیا	شرحی و دیا	۱۷۰	۲۴	ویدنتیوں	ویدانتیوں
〃	۳	پہن	پہلنا بہی	〃	۱۰	صفات سے	صفات
۱۰۷	۲۰	وخود	وجود	۱۷۳	۱۱	اس	اس کو
۱۱۳	۵	جنانا	جناما	〃	۱۲	توجہ	توجیہہ
۱۲۱	۱۷	پرتمہ	پرتیہ	〃	۱۹	قریب	فریب
۱۳۴	۱۱	رتیوں	رتھوں	۱۹۰	۵	سکے	سکا
۱۳۶	۱۹	کو	کی	۲۰۷	۱۲	سکے	سکا
۱۴۱	۲۰	کو	کوہ	۲۱۰	۱۸	پیچیہ	بیجہ
۱۵۳	۱۰	سوم	رسوم	۲۱۱	۵	اریوان	اربوں
۱۶۲	۱۳و۲۴	ہوتی ہے	ہوتے ہیں	〃	۱۴	متغیر	متغیر ہو
۱۶۵	۵	قاطیغوزئے	قاطیغورئے	.	.	.	.

تمت